

Pavly, Jean de
Kiryah ne'emanah

BM
560
P35
1898
v.1

קריה נאמנה

LA
CITÉ JUIVE

PAR

JEAN DE PAVLY

Docteur ès lettres

Ancien Professeur à l'École du Sacré-Cœur de Lyon

« *La première loi de l'histoire est de ne pas oser mentir ; la seconde, de ne pas craindre de dire la vérité; en outre, l'historien ne doit prêter au soupçon ni de flatterie ni d'animosité.* »

LÉON XIII.

TOME PREMIER



ORLÉANS

GEORGES MICHAU ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS

9, RUE VIEILLE-POTERIE, 9

—

1898



AUTRES OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

ΟΡΘΟΤΟΝΙΑ, *Sive Tractatus de Græcis Novi Testamenti dialectis accentibusque*, cui insuper nunc demum accessit Prolegomena de vera juventutis institutione. Lugduni, Vitte, librairie de l'Archevêché, 1890.. Fr. 5

Code Civil et Pénal du Judaïsme, traduit pour la première fois. — Paris, Ernest Leroux, éditeur, 1896............... . Fr. 5

Rituel du Judaïsme. — Traduit pour la première fois, avec le concours de M. Neviaski. — Orléans, Georges Michau et Cie, imprimeurs-éditeurs, 1897. L'ouvrage paraît en 22 volumes. Prix du vol... Fr. 3

Meurtre rituel des Juifs. — Orléans, H. Herluison, éditeur, 1897.. Fr. 1

Çaçwatasya-Darmasya, poème indien, traduit pour la première fois. — Orléans, H. Herluison, éditeur, 1897........... Fr. 2

La Cité Romaine. — (Sous presse).

L'Avenir du Judaïsme. — Orléans, Georges Michau et Cie, imprimeurs-éditeurs, 1898 (paraîtra incessamment)........... Fr. 2



LA

CITÉ JUIVE


LIBRARY
SEP
21
1918
UNIVERSITY
OF TORONTO

Pavly, Jean de, 1860–1904.
...La cité juive, par Jean de Pavly... Orléans: G. Michau et Cie, 1898. 2 v. in 1. 4°.

At head of title: קריה נאמנה.
Paging continuous.

SCHIFF COLLECTION.

1. Judaism.
N. Y. P. L.

September 25, 1928

NP 0158784 NN DLC-P4

« *La première loi de l'histoire est de ne pas oser mentir ; la seconde, de ne pas craindre de dire la vérité; en outre, l'historien ne doit prêter au soupçon ni de flatterie ni d'animosité.* »

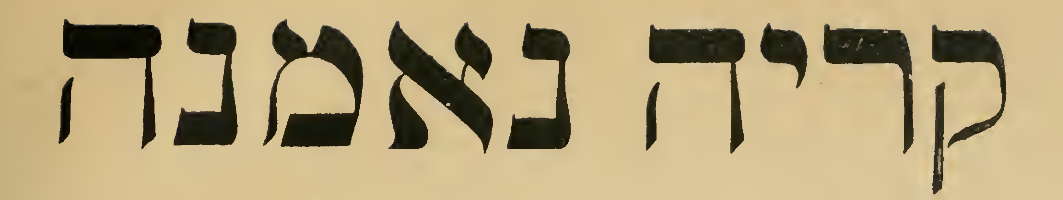
LÉON XIII.

TOME PREMIER



ORLÉANS
GEORGES MICHAU ET Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS
9, RUE VIEILLE-POTERIE, 9
—
1898


LIBRARY
SEP
21
1978
UNIVERSITY
OF TORONTO



LA CITÉ JUIVE

PAR

JEAN DE PAVLY

Docteur ès lettres

Ancien Professeur à l'École du Sacré-Cœur de Lyon

« *La première loi de l'histoire est de ne pas oser mentir ; la seconde, de ne pas craindre de dire la vérité; en outre, l'historien ne doit prêter au soupçon ni de flatterie ni d'animosité.* »

Léon XIII.

TOME PREMIER



ORLÉANS

Georges MICHAU et Cie, IMPRIMEURS-ÉDITEURS

9, rue vieille-poterie, 9

—

1898

BM
560
P35
1898
v.1

A

SON ÉMINENCE

MONSEIGNEUR LE CARDINAL

SERAFINI CRETONI

MON ILLUSTRE BIENFAITEUR

TÉMOIGNAGE D'ÉTERNELLE RECONNAISSANCE

ET D'INALTÉRABLE DÉVOUEMENT

ÉMINENTISSIME CARDINAL,

Dix-huit ans se sont écoulés depuis le jour où, envoyé par mon vénéré père à Rome avec la mission d'implorer l'intervention du Très Saint Père dans un litige avec feu mon oncle, j'eus pour la première fois le bonheur de m'entretenir pendant quelques heures avec Votre Éminence, devenue déjà, en raison de ses brillantes qualités de cœur et d'esprit, persona gratissima auprès du grand Pape Léon XIII, mais dont on ignorait encore les hautes destinées. Sur mes prières instantes, Votre Éminence daigna plaider notre cause avec tant de chaleur, tant d'éloquence persuasive, qu'Elle détermina Sa Sainteté à intervenir en notre faveur. Mes parents n'étant plus de ce monde et le motif du litige

en question ayant cessé depuis longtemps, cet événement serait déjà effacé de ma mémoire, si je ne gardais pas encore l'ineffaçable souvenir de la grande bonté d'âme de Votre Éminence et si ma reconnaissance envers Elle n'était pas gravée au fond de mon cœur où elle restera aussi vive que le premier jour jusqu'à la fin de ma vie.

Désireux d'en donner à Votre Éminence un témoignage, je ne saurais en trouver un plus solide que celui exigé par saint Basile : « Amène-moi », disait un jour le saint évêque de Césarée à un pauvre qui se confondait en remerciements pour avoir reçu une aumône, « amène-moi un autre malheureux pour que j'en soulage les souffrances, et tu m'auras donné le meilleur gage de ta reconnaissance. » Le malheureux que j'amène aujourd'hui pour que Votre Éminence en daigne soulager les souffrances, est ce peuple infortuné dont je décris dans ce volume les croyances et les mœurs. La persécution des Juifs recommence avec une violence inouïe, et si l'Église, seule capable d'arrêter ce déchaînement des passions et de mettre un terme à cette iniquité, n'intervient pas à temps, nous assisterons bientôt à ces hideux spectacles de massacre des Juifs qui ont à jamais marqué le moyen âge du cachet de la honte et qui — je l'avoue à ma grande douleur et à ma profonde confusion — n'étaient dus qu'au trop peu de résistance, sinon à la tolérance, des Souverains Pontifes.

La charité est la marque distinctive du Chrétien, disait saint Augustin. On ne s'en douterait guère à voir ce qui se passe aujourd'hui en France et un peu partout en Europe. Ce ne sont pas les adversaires de la religion catholique qui donnent à la maxime de saint Augustin les plus criants démentis, ce sont les catholiques eux-mêmes. Par leur langage, par leurs écrits, par leurs actes, on dirait qu'ils ont pris pour tâche de la réfuter. Il n'est pas d'outrage, de vexations et de cruautés dont des soi-disant catholiques n'accablent les Juifs, pas d'accusation infamante dont ils ne les chargent injustement, pas d'ignominies qu'ils ne ramassent pour les jeter à la face de ces infortunés. Chaque jour voit paraître des nouveaux journaux et des nouveaux pamphlets qui

rivalisent dans la haine contre le Juif ; c'est à qui excitera le plus la foule à la fureur, et des prêtres inconsidérés, oubliant le principe de leur ministère sacré, se distinguent par la violence de leur langage. Les riches, seuls visés dans cette odieuse persécution, en sortent généralement indemnes ; ce sont uniquement les honnêtes travailleurs, les pauvres, qui en sont les victimes. Leurs maisons sont saccagées et leur vie même est sans cesse menacée ; le sang des innocents coule dans la rue et les lamentations des veuves et des orphelins montent au ciel.

Quand il n'y aurait qu'un seul être qui souffrît, et quand il aurait mérité de souffrir, et quand il ne souffrirait qu'un instant dans sa vie, cet instant de douleur devrait être pour le Chrétien qui l'a occasionné le plus désespérant des remords qui affligent le cœur. Quels sont donc les griefs qui justifient tant de cruautés envers des milliers d'êtres humains ? « C'est une race haïssable », se contentent les uns d'écrire. Quoi ! ce grand peuple que Dieu a choisi parmi tous les habitants de la terre pour lui révéler les vérités éternelles, ce grand peuple qui a vu sortir de ses rangs le Rédempteur du monde, ce grand peuple que Justin Martyr (1) *appelle* « le peuple favori de Dieu », *est qualifié aujourd'hui de race haïssable ? En vérité, un tel langage est un véritable blasphème, une insulte à la religion chrétienne ; compréhensible dans la bouche d'un athée désireux de prendre l'Église en défaut, il est répugnant sous la plume d'un écrivain catholique. Les écrivains qui parlent de la sorte répudient assurément toute solidarité avec les adversaires de la religion, mais ils se font malgré eux les alliés des ennemis les plus acharnés de l'Église.*

« C'est l'excessive cupidité du Juif qui lui attire tant de haine », disent les autres. Je ne connais pas assez les Juifs ; les rapports que j'ai eus avec quelques-uns d'entre eux ayant toujours été purement littéraires. Mais, en tout cas, n'est-ce pas généraliser beaucoup trop quand on raisonne de la sorte sur les dispositions de l'âme de millions

(1) Apologie, II, 6.

d'êtres humains ? N'y a-t-il point aussi des Juifs exempts de ce reproche ? Qui n'a pas entendu parler du grand apôtre de la philanthropie, le baron Maurice de Hirsch, dont le nom devrait être inscrit en lettres d'or aux frontons de tous les établissements de bienfaisance du monde entier ! Cet homme de bien était un Juif. Peut-on l'accuser également de cupidité, lui, dont toute la vie était consacrée à soulager les souffrances des autres, sans distinction de religion ni de nationalité, et dont la mort a plongé dans le deuil des milliers de déshérités ? Et les barons de Rothschild, dont l'inépuisable charité est universellement connue, ne sont-ils pas également des Juifs ? Pour peu que l'on veuille les chercher, on trouvera assurément dans chaque pays des milliers et des milliers de Juifs, de fortunes plus modestes et de noms moins connus, dont la générosité égale, si elle ne surpasse, celle des Catholiques. Avons-nous le droit, en présence de tels exemples de désintéressement, d'accuser de cupidité les Juifs en général et de les rendre collectivement responsables de quelques cas exceptionnels ? D'ailleurs, pourquoi ces moralistes féroces stigmatisent-ils avec tant de violence le désir des richesses chez le Juif, et restent-ils si indifférents en présence des émigrations énormes qui s'opèrent chaque année ? Quel est donc le noble motif qui attire des milliers de Chrétiens d'Europe dans les pays les plus lointains où ils vont établir des factoreries ? Est-ce une simple passion de voyager ? Non : c'est la soif de l'or, c'est-à-dire la plus vile et la plus basse de toutes les passions. Pourquoi faire un crime aux Juifs d'une faiblesse que nous trouvons très naturelle, ou du moins pardonnable, chez nous-mêmes ?

Enfin, un troisième argument, d'apparence plus sérieuse, auquel les persécuteurs des Juifs ont recours pour pallier leur détestable conduite, est celui-ci : La conscience du Chrétien, prétendent-ils, réprouve le méfait, celle du Juif, au contraire, l'approuve, ou, en d'autres termes, le premier enfreint la loi religieuse en commettant une mauvaise action, alors que le second ne fait qu'y obtempérer. A cette grave accusation portée contre la religion juive, accusation qui a déjà fait, au

moyen âge, tant de martyrs parmi les Juifs, je ne saurais mieux répondre qu'en publiant le présent volume qui contient, en raccourci, tous les principes de la croyance juive. On verra ainsi que, loin d'enseigner le mal, la doctrine juive ne respire que l'amour du bien, là charité et la sainteté. — Que les Catholiques, qui pourraient peut-être se scandaliser du qualificatif de « sainte » appliqué à la religion juive, sachent que les Pères de l'Église ont été les premiers à l'employer. « Les Juifs », dit Justin Martyr (1), *« qui vivent d'après leurs saintes lois sont des vrais Saints, des vrais Chrétiens, hommes sans crainte et sans reproches. » Clément d'Alexandrie* (2) *parle dans le même sens. — La religion juive proscrit toutes les passions, mais, de même que la nôtre, elle ne parvient pas toujours à les vaincre ; elle condamne toutes les mauvaises actions, mais elle ne parvient pas toujours à se faire respecter. Qui donc oserait imputer au Christianisme les crimes sans nombre commis chaque jour par des hommes élevés dans cette religion ? Qui donc oserait imputer aux Croisés, ces héros de la Chrétienté, une foule de crimes dont plusieurs milliers d'entre eux se sont rendus coupables ? Étaient-ils des Croisés, ces barbares qui, dans les archevêchés de Mayence et de Cologne, allèrent égorger tous les Juifs et s'emparer de leurs richesses, et qui, forçant le palais du vénérable Rothalde, archevêque de la première de ces villes, dont la pieuse humanité y avait donné asile à sept cents de ces malheureux, les immolèrent sans pitié sous ses yeux et malgré lui ? Étaient-ils des Chrétiens même ? Non : c'étaient des monstres. Que l'on ne crie donc pas haro sur le Judaïsme quand quelques-uns de ses membres commettent des actes répréhensibles ? Un Juif vraiment religieux est incapable d'une mauvaise action.*

C'est en faveur de ces hommes vertueux, des Juifs fidèles à la foi de leurs ancêtres, que j'implore humblement l'intercession de votre Éminence auprès de Sa Sainteté. Le Vicaire de Jésus-Christ n'hésitera pas,

---

(1) Apologie, I, 27 : Ἑβραίοι δὲ οἵ μετὰ ἅγιων ἑαυτῶν νόμων βιώσαντες καὶ βιοῦντες ἅγιοι καὶ Χριστιανοὶ καὶ ἄφοβοι αὶ ἀτάραχοι ὑπάρχουσιν.

(2) Strom., VI, 5, § 42.

j'en ai le ferme espoir, à élever sa sainte voix contre une odieuse persécution que les lois divines et humaines condamnent. Cet acte de justice rendue à des millions d'innocents sans cesse opprimés, sera l'œuvre la plus belle et la plus généreuse accomplie sous le glorieux Pontificat du grand Pape Léon XIII, et une couronne d'immortalité en sera le prix.

Certain de la bonté et de l'équité de ma cause, je n'ai aucune crainte d'alarmer la charité et l'esprit saintement pacifique de Votre Éminence en la suppliant d'appuyer auprès du Souverain Pontife une demande que je ne formule que pour la gloire de la Sainte Église et pour l'honneur de notre Très Saint Père, aux pieds duquel je me prosterne avec l'humble et confiante expression de ma filiale piété.

Daignez agréer, Éminentissime Cardinal, l'expression de la plus profonde reconnaissance dont sera pénétré durant toute sa vie

De Votre Éminence

Le très humble et très obéissant serviteur

JEAN DE PAVLY

Mai 1898.

PRÉFACE

Comme toutes les croyances du monde ancien, celles du Judaïsme sont entrées dans une nouvelle phase. Le Talmud n'est plus pour nous ce code barbare et sanguinaire dont le nom seul remplit d'horreur les bonnes âmes du moyen âge, trop occupées à en brûler les adeptes pour avoir encore le temps de l'étudier. Nous ne sommes plus réduits à recourir aux lumières des ouvrages pseudo-savants tels que *Tela Ignea Satanæ*, *Abgezogener Schlangenbalg*, ou ceux du brave capucin Henri de Leyde qui, prenant le Pirée pour un homme, s'écrie dans un de ses réquisitoires : *Ut narrat rabbinus* (sic !) *Talmud*. Nous ne vivons plus, grâce à Dieu, à cette sinistre époque où les Juifs expiaient des crimes rituels imaginaires dont les accusaient les Pfefferkorn, les Bachrach et toute la tourbe des convertis, gens sans foi et sans honneur qui, pour avoir abjuré la religion de

leurs ancêtres, n'ont jamais, à mon avis, sincèrement embrassé la nôtre. Ces temps sont passés, dis-je, où il suffisait que quelques renégats fissent des prétendues révélations pour que le martyrologe d'Israël s'accrût de plusieurs milliers de noms.

La littérature sacrée des Juifs a été soumise à la pénétrante critique de savants et d'historiens véritables. Durant ces dernières années surtout, on a vu des ouvrages ayant trait au Judaïsme s'accumuler de la manière la plus extraordinaire, et les études très remarquables de nombreux savants juifs et chrétiens, quoiqu'ayant eu les points de départ les plus opposés, ont toutes servi à démontrer la pureté de la religion juive et la noblesse de sa doctrine.

Pourtant, malgré les soins avec lesquels on étudie depuis quelque temps la religion juive, il serait encore très difficile d'en donner une description fidèle et intelligible, de saisir les traits saillants qui lui donnent son expression permanente, son caractère véritable. L'unité de Dieu, l'espérance d'une vie meilleure, la croyance en une Providence veillant sur cet univers, la distinction du bien et du mal, ce ne sont que les éléments radicaux de toutes les religions monothéistes et nullement particuliers au Judaïsme.

Cette difficulté d'en donner une définition exacte tient au manque de livres canoniques proprement dits. A part l'Ancien Testament, les règles du devoir et l'interprétation de la loi étaient livrées à la mémoire et se trans-

mettaient de bouche en bouche jusqu'au IIe siècle de l'ère vulgaire, où Rabbi Juda, surnommé « *le saint maître* », voyant l'autorité des grands docteurs, vrais dépositaires de la loi, s'affaiblir de jour en jour, et craignant que la dispersion du peuple juif ne déterminât un schisme, convoqua un synode composé des plus grands théologiens de l'époque, qui rédigèrent par écrit le premier compendium de la loi intitulé *Mishnâ*. Comme tous les livres qui énoncent des principes législatifs, ce compendium avait dû exprimer ses décisions sous une forme concise, et en quelque sorte axiomatique, dont tout le monde pouvait ne pas saisir le sens. Aussi un siècle à peine s'était-il écoulé que l'on sentait le besoin d'expliquer par des commentaires, soit le principe posé, soit l'intention précise de ceux qui l'avaient établi. Ce sont ces commentaires qui constituent le Talmud.

Ce corps étendu de doctrines fut développé simultanément à l'Est et à l'Ouest. Chez les uns, il reçut le titre de Talmud de *Jérusalem*, quoique rédigé à Tibériade. C'était le produit des écoles de la Palestine. Chez les autres, on l'appela Talmud de *Babylone*. La grande supériorité que les écoles babyloniennes acquirent bientôt sur celles de la Palestine assura dans la synagogue l'autorité du Talmud babylonien. Quand je dis *autorité*, c'est une façon de parler. Les Juifs ne reconnaissent d'autorité qu'à Dieu seul, et les rédacteurs mêmes du Talmud posent en principe (1) que leurs décisions n'ont

(1) Traité עדיות, I, 5.

rien d'absolu, ni d'immuable, et peuvent toujours être modifiées par celle d'un pouvoir égal à celui dont ils étaient revêtus. D'ailleurs, comment appliquer le terme d'autorité à un code dont la plupart des doctrines ne sont citées que sous forme de débat ? Tout y est contesté. La théodicée, les plus hautes spéculations de la philosophie, l'interprétation de l'Écriture sainte, la venue du Messie, ainsi que les questions fondamentales mêmes de la religion ne sont pas à l'abri de la controverse. Ainsi, quand on trouve au Talmud un passage qui commence : l'école de Shamaï dit telle ou telle chose, on peut être certain de lire bientôt une opinion contraire émise par l'école de Hillel. Il en est de même de toutes les autres écoles. On dirait que chaque école se faisait un devoir de se faire l'antagoniste d'une autre. Celle de Johanan est constamment en lutte avec celle de Siméon fils de Laqish, celle de Tarphon avec celle d'Aqiba, et ainsi de suite.

La rédaction définitive du Talmud fut achevée par Ashé, ou plutôt par Rabina et José, vers le commencement du VIe siècle de l'ère vulgaire. C'est à la fin du IXe siècle que le Talmud babylonien fut transplanté en Espagne par Chasdaï. Le Talmud de Jérusalem n'arriva dans ce pays que vers la fin du XIe siècle. Les plus anciens manuscrits du Talmud datent du XIIe siècle ; celui de la Bibliothèque nationale de Florence (*Fonds Pluteum*, *cod.* 7, 8 et 9) est daté de 936 (1176 de J.-C.). C'est en 1520 que parut pour la première fois à Venise une édition complète du Talmud babylonien ; celle du

Talmud de Jérusalem parut dans la même ville, trois ans plus tard. A ces deux Talmuds viennent se greffer encore les *Boraïthoth* et les *Thossiphthoth*, autres commentateurs de la Mishnâ, les *Middrashim*, et enfin le *Zohar*, commencé par Siméon fils de Johaï, et achevé vers la fin du VIIe siècle. Ce dernier recueil, dont on a à tort contesté l'antiquité, contient la science mystérieuse à laquelle bien peu étaient initiés. On y traite de la théosophie, de la métaphysique, de l'angélologie, de la démonologie et d'une foule de visions et de choses surnaturelles. De faibles échos de cette science se retrouvent dans le néo-platonisme, dans le gnosticisme, dans la cabale, dans Hermès Trismégiste. Le nom du Zohar est entouré d'un culte religieux dans les écoles cabalistiques. A ce corps de doctrine, il faut encore ajouter les innombrables commentaires dont la nomenclature seule constituerait un grand volume. De même que les originaux, tous ces commentaires sont remplis de discussions extrêmement enchevêtrées. Les docteurs de chaque génération et de chaque pays ont tâché de trouver dans les pages vénérées de leurs livres sacrés le reflet des idées dont ils étaient imbus. C'est ainsi qu'on trouve les vestiges de plusieurs lois de la littérature sacrée des Juifs dans la jurisprudence des Grecs, des Romains, des Perses ou dans celle de l'Islam (1) ; plusieurs de ses points de morale, de litur-

(1) Je ne puis résister à l'envie de mettre sous les yeux du lecteur le passage suivant extrait de l'ouvrage de M. Zadoc Kahn, Grand-Rabbin

gie et de doctrine dans la religion de Zoroastre, dans le christianisme ou dans le mahométisme ; une grande partie de sa métaphysique et de sa philosophie dans Platon, Aristote, les pythagoriciens, les néo-platoniciens et les gnostiques. Plusieurs fois déjà des savants éminents ont essayé d'établir un code de religion définitif et reconnu par l'universalité des Israélites. Mais à peine ces codes furent-ils adoptés, que des nombreux

---

de France. (*L'Esclavage selon la Bible et le Talmud*, Paris, 1867, p. 67) : « Il est difficile à un peuple », dit cet illustre savant, dont la profonde science égale les hautes vertus, « il est difficile à un peuple, quelque bien « gardé qu'il soit par ses lois et ses institutions, de rester toujours fermé « aux influences du dehors. Cela devient difficile surtout lorsque ce « peuple est dépossédé de sa nationalité, livré à une domination étran- « gère, ou même brisé en mille morceaux dispersés partout. Ses idées, « ses mœurs, sa législation, se modifient nécessairement au contact d'une « civilisation toute nouvelle, toute différente. C'est ce qui arriva aux « Israélites, de l'aveu même du *Talmud*, pendant l'exil de Babylone ; « c'est ce qui leur arriva pendant la domination grecque, et surtout après « la conquête romaine. Sans doute les croyances du Judaïsme restèrent « toujours pures, sa morale forte et élevée : sous ce rapport, Rome ne « pouvait que recevoir sans rien donner (*ce n'est pas sans raison que « M. Z. K. emploie le qualificatif de « pures » quand il parle de croyances, « alors qu'il se contente pour la morale de celui de « forte et élevée »; « c'est à dessein également qu'il mentionne « Rome » : quant à Thèbes, à « Suse et à Athènes, il n'en parle guère !...*); mais il n'en est pas de même « de la jurisprudence. Cet admirable code civil romain, qui a inspiré « tant de législateurs modernes, devait plaire à l'esprit fin et pénétrant « des auteurs du *Talmud*. Quand on étudie la littérature talmudique, on « s'aperçoit immédiatement que l'influence romaine a passé par là. Le « droit civil surtout (*l'adverbe « surtout » a son importance !*), tel que « l'expose le *Talmud*, reproduit souvent les principes du droit romain, et « quelques fois il lui emprunte jusqu'aux expressions juridiques. »

On ne saurait s'exprimer avec plus de précision, ni avec plus d'élégance. Cette page seule suffirait pour placer M. Zadoc Kahn au nombre des meilleurs écrivains de la langue française : *Et longum noto scriptori prorogat ævum.*

dialecticiens subtiles en contestèrent l'exactitude et en diminuèrent le prestige. Tel était entre autres le cas des œuvres d'*Al-Fazi*, de *Maïmonide*, d'*Asheri* et de *Jacob*, *fils d'Asheri*. Tel sera bientôt également le sort du *Shoulhan-Aroukh*, rédigé par *Qaro* et *Ysserles* vers la fin du xve siècle, et actuellement en vigueur chez les Juifs du monde entier : étant donnés les tiraillements et les violences que lui font déjà subir ses commentateurs. Tout ce que les docteurs de la synagogue ont écrit sur la religion est désigné par le nom générique de Thorâ. Tout est Thorâ : la Bible, le Talmud, les gloses et jusqu'au dernier des commentaires. Il n'y a point d'accessoire ; tout est principal pour les Juifs actuels.

En parcourant la Thorâ, cet énorme recueil où brillent les plus vives lumières au milieu de la plus grande obscurité, où l'excès du délire est joint à la profondeur de la sagesse, où des milliers d'hommes ont déployé la force et la faiblesse de leur raison, où tout est flottant et indéterminé, où rien n'est défini, rien n'est rigoureux, on acquiert bientôt la certitude que la vie d'un homme ne suffirait pas pour mettre un peu d'ordre dans ce chaos, pour établir une esquisse même imparfaite de ce singulier mouvement intellectuel qui a fait que les plus grands esprits d'un peuple ont employé, durant plusieurs siècles, toutes leurs facultés à concevoir et à écrire, puis pendant mille années, à commenter et à controverser.

En présence de tant de scissions et de tant de dissidences, j'ai pensé que, pour arriver à définir le Judaïsme,

il valait mieux procéder en sens inverse de la méthode habituelle et étudier la vie d'un Juif pour en connaître les convictions intimes, les sentiments qui l'animent; en d'autres termes, j'ai pensé que ce n'est pas l'étude de la religion qui nous fera connaître le Juif, mais qu'au contraire il fallait surprendre la religion juive là où elle a fait véritablement sa demeure : dans une cité de vrais croyants. Partant de ce principe, j'ai essayé de reconstruire par la pensée une cité juive telle qu'elle existait avant la dispersion du peuple d'Israël. Je me suis servi à cet effet de ces parties de la Mishnâ seulement qui ne sont pas contestées ; des sentences et des récits des Thanaïths des deux Talmuds et des Middrashim, qui ont enseigné peu après la destruction de Jérusalem ; enfin du Zohar dont le fondateur, déjà nommé, ainsi que les principaux rédacteurs ont vécu vers la même époque. C'est à l'aide de ces documents authentiques et irréfutables que j'ai reconstitué la vie publique et privée des Juifs primitifs.

Étudié de cette façon, le Juif se révèle à nous avec toutes ses dispositions de l'âme, avec toutes ses aspirations, avec toutes ses vertus et toutes ses faiblesses. De même que l'homme, sa religion nous apparaît dans toute sa clarté, dans toute sa pureté première. Point de trace des subtilités rabbiniques, des milliers et milliers de pratiques enfantées en grande partie, dans le cours des âges, par l'imagination des dialecticiens et conservées dans ces innombrables traités dont la plupart se taisent sur les points essentiels qui font la religion juive ce qu'elle est

et doit être. Le Juif ne connaît avant tout qu'une seule pratique : אמונה, *fidélité*, *loyauté*. אמונה, voilà l'essence de sa religion. Elle domine dans ses pensées, elle se manifeste dans toutes ses pratiques, elle se révèle dans tous ses actes, elle constitue la base de sa croyance. *Charitas* est la première vertu du Chrétien ; celle du Juif est אמונה.

Loin de vouloir dissimuler les difficultés inséparables du travail que j'ai entrepris, j'insiste à dessein sur ce point, afin de montrer quel soin et quelle attention j'ai dû apporter dans un sujet aussi ardu, quelle indulgence on doit avoir pour des lacunes et des erreurs inévitables dans l'étude d'aussi vastes questions. En écrivant ces pages, j'ai voulu procurer aux hommes quelque nourriture intellectuelle ; je me suis surtout attaché à mettre en relief, même dans les questions les plus abstruses, les points d'un intérêt réel sur lesquels doit se porter l'attention de la masse des lecteurs ; je me suis constamment proposé de ne jamais laisser un recoin obscurci par les arguties des faux savants, sans essayer d'y faire pénétrer la lumière de la vraie science. J'ai même, dans une revision, supprimé plusieurs chapitres qui m'ont paru offrir peu d'intérêt ; peut-être n'ai-je pas poussé le sacrifice assez loin.

J'ai divisé l'ouvrage en deux parties. Le premier volume constitue en quelque sorte la partie théorique. On y examine la quintessence de la loi, de la morale et des croyances. Le second volume, formant la partie pratique, nous familiarise avec la vie publique et privée du Juif.

Certes, il reste encore des erreurs dans cette étude, malgré le soin avec lequel je l'ai corrigée ; et je serai reconnaissant envers tous ceux qui me les signaleront, me préoccupant peu de la courtoisie ou de la rudesse des critiques, pourvu que quelque vérité nouvelle soit mise en lumière, ou quelque vieille erreur détruite à jamais. Je me croirai largement récompensé de ce modeste travail, s'il peut contribuer à dissiper un malentendu, né de l'ignorance et soigneusement entretenu par la perfidie; s'il parvient à persuader que le prétendu ennemi est notre meilleur ami ; qu'il est une parenté plus haute que celle du sang qui coule dans nos veines : celle du sang qui fait battre nos cœurs de la même indignation et de la même joie ; qu'il est une liaison plus haute que celle résultant de la communauté de race : celle que nous tenons de notre commune soumission au Père du genre humain.

DE PAVLY.

CHAPITRE PREMIER

La Fédération d'Israël

La forme de gouvernement a été de tout temps intimement liée à l'idée religieuse dominante. Chez certains peuples, la religion a été la cause de la politique ; chez d'autres, elle en a été l'effet. La religion contemplative de l'Inde créa des pouvoirs sociaux correspondant aux pouvoirs occultes de la nature ; la religion pratique de l'Égypte appropria plus directement ses dieux aux besoins du temps et du pays. Les sages de l'Inde, entraînés vers les spéculations, s'efforcèrent de soumettre la pratique de la vie aux idées avec lesquelles on croyait expliquer l'harmonie du monde; ceux d'Égypte, au contraire, chez qui les soins relatifs aux choses d'utilité physique avaient prévalu, accommodèrent plus directement les croyances, les institutions à ces besoins mêmes, et transformèrent en théologie une partie de leur politique.

Mais dès l'origine, ces deux manières de procéder auxquelles il est impossible d'échapper entièrement, celle de se représenter les dieux d'après l'idée qu'on se fait des hommes, ou de diriger les hommes d'après l'idée qu'on se fait du ciel et des dieux, ces deux manières rencontrèrent dans leur exercice des sources abondantes d'erreurs. Les besoins appelés physiques ne sont pas moins difficiles à déterminer avec netteté que les besoins

intellectuels ou moraux. Les sens ont leurs illusions comme l'esprit et le cœur, et la science de ce qui est utile peut offrir matière à controverse autant que la science du bien et du mal moral, du juste et de l'injuste. En conséquence, les esprits spéculatifs qui adoptèrent de fausses notions sur l'ordre général et théologique en firent une application funeste à l'ordre social; et les hommes plus positifs qui se trompèrent sur les véritables besoins des peuples et de l'humanité, concoururent à faire prédominer une théologie et une mythologie incohérentes dont la propagation n'était pas moins pernicieuse (1).

Solon, instruit des traditions des Égyptiens (2), prit la cosmogonie pour modèle de son État. De là son erreur de choisir une forme de gouvernement où l'on croyait retrouver l'oligarchie, dans le corps des Aréopagites; l'aristocratie, dans la manière d'élire les magistrats; la pure démocratie, dans la liberté accordée aux moindres citoyens de siéger dans les tribunaux de justice (3). Une telle constitution, qui tenait des gouvernements mixtes, était nécessairement vouée à la destruction par l'excès du pouvoir dans le peuple, comme celle des Perses, par l'excès du pouvoir dans le prince (4).

Les Mazdéens et les prêtres d'Égypte, admettant le principe de dualité dans la nature de dieu, l'appliquèrent également au pouvoir social. L'aristocratie représentait l'être intellectuel et actif; le peuple, celui de matériel et passif. En rejetant le principe de dualisme, le Judaïsme ne voit dans l'univers visible comme dans le monde invisible qu'une seule nature ou essence, qu'une même personne, qu'un seul être à la fois actif et passif,

(1) Cf. Salvador, *Hist. des Instit. de Moïse*, t. I, p. 20.
(2) Platon, *Crit.*, V, 3.
(3) Aristote, *De Rep.*, II, 12.
(4) Platon, *De Leg.*, III, 4.

duquel procède également tout ce que le Mazdéisme appelle les contraires. Cette essence est Dieu, l'existence suprême auprès de laquelle les astres les plus brillants du ciel ne sont que des créatures secondaires, l'Être, l'unité infinie. Dès lors et par imitation, la société qui s'offrit à l'esprit du divin législateur d'Israël ne devait former qu'une personne unique, qu'un seul être. L'État, c'est le peuple d'Israël formant un seul être représentant la justice, en qui réside une souveraineté relative de puissance (1). C'est la conception de l'unité de Dieu qui inspira Moïse à former l'unité du peuple par l'égalité de la loi (2). C'est ce nœud qu'on découvre entre la politique et la théologie du Judaïsme qui fit dire aux docteurs de la Synagogue : La loi, l'idée de Dieu et le Judaïsme sont constitués sur une même base (3), c'est-à-dire, le magnifique principe de l'unité.

L'idée de l'unité de la nation n'était pas précisément particulière au Judaïsme. D'autres peuples, avant et après Moïse, l'ont également conçue. Mais ce qui a rendu l'union d'Israël à jamais indissoluble, c'est sa raison d'être. Elle avait pour but l'unité de la loi qui, à son tour, devait faire triompher le principe de l'unité de Dieu, vérité éternelle et impérissable. De là, chez le peuple de Dieu, cette égalité absolue devant la loi qu'aucune autre nation n'a jamais connue et que des nombreux législateurs éclairés ont en vain usé leur vie à réaliser.

L'autorité des rois était des plus bornées. Le roi était contraint, sous peine de déchéance, d'observer la loi comme les autres particuliers ; il ne pouvait rien y déroger, ni rien y ajouter. L'institution des rois n'était point une émanation du

---

(1) Salvador, ib., p. 75.

(2) Philon, *De Monarch.*, I.

(3) זהר, section בשפטים, ch. XXII : תורה וקב"ה וישראל חד הוא. On retrouve cette sentence dans le *Talmud* également.

droit divin ; elle était établie par la volonté expresse du peuple. Loin d'avoir fait eux-mêmes la loi fondamentale, les rois sortirent du sein de cette loi dont on ne devait les regarder que comme les premiers serviteurs. Cependant, comme le droit de déposer les rois entraîna bientôt dans la pratique des inconvénients sans nombre, comme la guerre entre le parti du roi déchu et celui du roi désigné causa de longues années de malheurs, les prophètes et les anciens de la nation se sentirent pénétrés de la nécessité d'en prévenir de nouveaux. Au nom même de Dieu, ils convinrent que la royauté ne sortirait plus de la famille de David ; mais à condition que les rois pourraient être mandés devant le conseil, censurés comme plus tard ceux de Lacédémone, et même condamnés à des peines. A la vérité, ce pacte n'eut pas une longue durée. Après la division du pays en deux États, celui qui garda le nom de royaume d'Israël en revint à la lettre fondamentale, et reprit le droit de déposition. La famille régnante fut rejetée. Les deux tribus de Juda et de Benjamin restèrent seules fidèles au principe de l'inamovibilité. Il est vrai aussi que le principe de la déchéance, qui était le plus conforme à l'esprit de la loi, n'a pas pu toujours préserver le peuple d'Israël de graves égarements. On tomba de dynasties en dynasties, de prétendants en prétendants. On en vint même jusqu'à faire prévaloir cette détermination funeste qui a rempli de sang les pages de ses chroniques : que, pour éviter les guerres entre les dynasties rivales, il faudrait, quand un roi serait déposé ou renversé, consumer l'arbre jusqu'à sa racine. Mais nous ne voulons parler ici que de l'État d'Israël tel qu'il fonctionna à l'époque où peuple et roi restèrent unis dans la voie du Seigneur.

« L'État d'Israël », dit la tradition (1), « en raison de l'égalité

(1) תקוני הזהר, III et XXI.

parfaite de tous ses enfants, peut être comparé à une roue qui tourne perpétuellement sur son axe, de manière qu'aucune partie de la périphérie ne peut jamais être désignée comme étant située plus haut que les autres. » Pour obtenir cette « égalité parfaite », il était indispensable que chacun occupât dans l'État la place la plus avantageuse, non pas à lui-même, mais à l'État. Chaque individu était tenu de contribuer, dans la mesure de ses forces, au maintien de l'État ; celui-ci en qualité de roi ou de magistrat, celui-là en celle de simple surveillant. Saint Paul, élevé parmi les docteurs de la Synagogue, s'écriait (1), en transportant la politique d'Israël dans la constitution de sa république spirituelle : « Que celui qui se sent appelé à la prophétie, au ministère, à enseigner, à exhorter, prophétise, soit ministre, enseigne, exhorte ; que l'œil remplisse ses fonctions sans dédaigner la main ; que la tête remplisse les siennes sans mépriser les autres parties. »

C'est donc une grande erreur que de croire le gouvernement des Juges une théocratie. Le Judaïsme n'a jamais connu de gouvernement théocratique qui est contraire à l'esprit de ses lois et en opposition formelle avec le principe d'égalité devant la loi. Le chef politique, quel que fût son titre, roi ou juge, ayant dû être choisi parmi les hommes les plus intelligents et les plus vertueux du peuple, était respecté à cause de sa supériorité intellectuelle et morale plutôt qu'en raison de la haute charge dont il était investi. Le mérite, c'est-à-dire la vertu seule, pouvait conférer la dignité royale qui consistait moins en prérogatives qu'en des suppléments de devoirs. Pour soutenir les bons principes et les mœurs, il faut des exemples ; et ces exemples doivent émaner de ceux qui sont

(1) *Epit. aux Romains*, XII, 6-8 ; 1er *Corinth.*, XII, 21.

à la tête du gouvernement. Plus ils tombent de haut, plus ils font impression profonde. La corruption des derniers citoyens est facilement réprimée, et ne s'étend que dans l'obscurité ; car la corruption ne remonte jamais d'une classe à l'autre : mais quand elle parvient à s'emparer des lieux où réside le pouvoir, elle se précipite de là avec plus de force que les lois elles-mêmes. Le niveau moral d'une nation dépend uniquement de celui du souverain. Aussi le chef d'Israël devait-il donner un exemple de haute vertu et de profond respect pour la loi. La royauté, disent les docteurs de la Synagogue (1), était plutôt un fardeau qu'un privilège, elle imposa plus de devoirs qu'elle ne procura d'avantages ; aussi était-elle toujours imposée, jamais postulée. Certes, il y avait des époques de décadence pour le peuple comme pour ses gouvernants ; des époques où l'on a vu des hommes solliciter la dignité de chef. Mais ces époques sont appelées par les docteurs (2) : « Temps où les Juges méritaient d'être jugés. »

La magistrature sacerdotale était destinée à conserver, dans son intégrité, le texte des lois fondamentales, à apprendre à tout Israël à les écrire, à y lire, à les aimer. Il lui appartenait de signaler toute violation manifeste des principes, de resserrer les liens de la fédération publique, de remplir, enfin, les cérémonies d'un culte disposé comme honneur et sauvegarde autour de la loi. Mais les hommes appelés à former cette magistrature participaient naturellement aux mœurs de l'époque, aux superstitions les plus répandues, à l'ignorance des principes et des droits. Il y avait donc à craindre que, loin de conserver la loi, ces mêmes hommes ne fussent les premiers à en altérer le texte selon leurs

(1) ירושלמי, traité ראש השנה, I, et מדרש רבה, Exode, ch. XXX.
(2) מדרש רבה, section רות, I, 1 : דור שופט את שופטיו.

caprices, à le laisser dans l'oubli, à l'anéantir. Ce fut pour parer à ce danger, qui n'avait rien d'imaginaire, et pour appuyer son institution sur des garanties naturelles, que le législateur, ayant recours à la puissance des intérêts privés, fut conduit à rendre les fonctions des enfants de Lévi héréditaires. On put unir alors leurs intérêts matériels à ceux des autres tribus par une combinaison qui devait les forcer à remplir les obligations de leur charge. Cependant les enfants de Lévi demeuraient soumis à l'égalité de la loi ; ils étaient jugés, en présence du peuple, par les magistrats communs ; ils devaient payer la taxe du demi-sicle qu'on demandait tous les ans aux citoyens pour les choses d'utilité publique ; ils étaient tenus de verser leur sang pour la patrie. Loin que l'hérédité de leurs fonctions les portât à se croire d'une espèce supérieure à leurs frères, elle émanait d'un acte authentique qui garantissait l'égalité, et qui leur rappelait à toute heure qu'ils n'étaient que les délégués, que les représentants de la nation elle-même. Quant à leurs avantages matériels, ils étaient fort modestes ; aussi leur sort n'était-il jamais envié, pas même par le plus humble des citoyens (1).

L'État d'Israël, constitué dans un but éminemment religieux, n'avait que des obligations à imposer, mais point d'avantages matériels à accorder. Chaque individu était tenu de contribuer, par des exemples de vertu et de justice, à l'évolution de l'humanité ; en échange de quoi il ne pouvait espérer que les bienfaits célestes. Les vices étaient châtiés sur terre ; les vertus récompensées au ciel. Les magistrats, chargés de veiller à l'exécution

(1) Les grands-pontifes étaient élevés à cette dignité par le peuple. C'est après la captivité de Babylone que les grands-pontifes devinrent réellement les chefs de la république. Sous la dynastie des Hérodes, le pontificat fut à la merci de ceux que la force étrangère protégeait.

de la loi, avaient plus d'obligations, mais non plus d'avantages que le dernier des citoyens. Ils étaient, d'après la tradition (1), les « collaborateurs de Dieu dans l'évolution de l'humanité ».

La fédération juive ne visait qu'à la conservation intacte des principes et des lois propres à produire le bonheur du peuple et, par le peuple, celui de l'humanité tout entière (2). Tout le monde devait contribuer au triomphe de la vérité, de la sainteté et de la justice. Tant que l'État était au service de ces trois grandes hypostases, il resta dans la voie que Dieu lui a tracée : il ne connaissait ni personnalités privilégiées, ni castes. Son essence était la vertu, et celle-ci était le patrimoine de tous ; elle servait de trait d'union entre le temporel et le spirituel. Dans un tel État, tous les régimes sont bons, pourvu qu'ils mènent au but final.

Dieu n'imposa pas de constitution au peuple d'Israël ; nulle forme de gouvernement n'est implicitement déterminée dans l'Écriture. « Quand vous serez rentrés dans le pays que le Seigneur votre Dieu vous donnera, que vous en serez en possession, et que vous y demeurerez, si vous venez à dire : Je choisirai un roi pour me commander, comme en ont toutes les nations qui nous environnent, vous établirez celui que le Seigneur votre Dieu aura désigné parmi vos frères (3). » Ainsi, la législation d'Israël admet toutes les constitutions, monarchiques autant que démocratiques, pourvu qu'elles soient bonnes, basées sur l'équité, l'égalité et la justice.

Non seulement la constitution, mais aussi la possession de la terre palestinienne n'est nulle part présentée comme une condi-

(1) *Talmud*, traité שבת, 10[b] : שותף להקב"ה.

(2) PHILON, *De Abrah*, XIX : Ἔθνος ὅ μοι δοκεῖ τὴν ὑπερ ἅπαντος ἀνθρώπου γένους ἱερωσύνην καὶ προφητείαν λαχεῖν.

(3) *Deuter.*, XVII, 14.

tion absolue d'existence pour le peuple d'Israël. Un sol peut devenir la proie d'une force ennemie. Faudra-t-il avec cette portion de terre abandonner les principes qu'on y professait? Faudra-t-il que ces principes mêmes s'anéantissent sous les remparts abattus? Non, dit le législateur; si ton courage a succombé dans leur défense, ta voix te reste pour célébrer leur sagesse, et ton cœur pour les aimer.

Chaque Société, constituée sur une base d'intérêt, sera nécessairement dissoute dès que l'avantage que procure l'association disparaîtra. De même l'État, uniquement fondé sur la possession d'un territoire, cessera d'exister avec la perte de ce même territoire. Or, la fédération d'Israël avait pour but capital d'attirer sur elle le regard intelligent et l'intérêt de toutes les populations de la terre; elle avait pour mission de se constituer le gardien fidèle de la Révélation primitive, de la garder et d'en faire admirer la beauté à tous les peuples du monde. Telle était la destinée prédite au peuple de Dieu, et résumée dans l'épithète de « phare de l'humanité (1) ».

Pour faire partie de cette sainte fédération, il n'était pas indispensable d'habiter en Palestine, ni d'y naître, ni même d'appartenir à la race d'Abraham, le père de tous les croyants. Tout homme, sans distinction de nationalité, ni de race, en embrassant la religion révélée, devenait *ipso facto*, sans nulle autre formalité, membre de la fédération d'Israël.

Les Juifs ne devaient jamais entreprendre par ambition des guerres offensives; ils ne devaient attaquer les nations étrangères que s'ils se voyaient menacés par elles. Le législateur a déterminé les limites de la terre des Israélites, objet de la conquête ordonnée expressément par Dieu. Ils ne devaient jamais

---

(1) Isaie, IV, 5.

pousser la conquête au-delà de l'Euphrate (1). Le législateur d'Israël tempéra, par l'image des biens de la paix, l'ardeur que le besoin de la conquête allumait dans les âmes, et il prévint le sentiment d'orgueil qu'inspire la victoire, en répétant au peuple que le courage personnel leur servirait moins que la protection de Dieu, que le respect de la justice, que la force du principe qui présidait à leur organisation. L'absence totale d'esprit de conquête impliqua également l'absence d'esprit de prosélytisme forcé (2). A quoi, en effet, la conquête aurait-elle servi ? L'État d'Israël n'avait-il uniquement pour but de remplir une mission divine, d'éclairer les peuples d'un bout de la terre à l'autre ? Aussi, ni l'exiguïté du domaine national, ni même la perte totale de l'autonomie n'ont-elles pu dissoudre une fédération dont le pouvoir a toujours été plutôt spirituel que temporel. La dispersion d'Israël facilita, au contraire, sa tâche. Disséminé à travers le monde, il a pu arborer partout le drapeau de la Révélation, hisser sur chaque colline le signal qui a couronné la montagne de Sion. Pour l'instruction des vérités éternelles, disaient les docteurs de la Synagogue, il nous suffit de quatre pouces de terrain (3).

Lorsque Flavius, vendu aux Romains, harangua les assiégés de Jérusalem, ceux-ci lui répondirent : « Sommes-nous entrés sur vos terres ? Avons-nous porté le désespoir dans vos familles ? Vous désirez la paix ! qui s'y oppose ? Eloignez-vous de nos murs, laissez-nous dans l'héritage de nos pères. Nous bravons la mort ; elle est préférable à une honteuse servitude ; et notre dernière consolation est de vous dire toute la haine que vous nous ins-

(1) *Deuter.*, XI, 24.
(2) *Talmud*, traité יבמות, 37b.
(3) ארבע אמות של הלכה.

pirez. Quant à la patrie, Titus nous assure qu'elle est perdue, qu'a-t-il besoin de s'apitoyer sur elle ? Pour ce qui est du temple, notre Dieu en possède un autre plus vaste : l'univers (1). »

Ni l'invasion étrangère, ni l'investissement de la cité sainte, ni la brèche pratiquée dans les murs, ni le sac de la capitale, ni les flammes réduisant en cendres le sanctuaire de Dieu, ne pouvaient imposer silence aux organes de la parole révélée. Le peuple de Dieu persistait dans sa noble mission sur les ruines de Jérusalem comme sous les saules des fleuves de Babylone.

Précurseur du Christianisme, le Judaïsme est destiné, ainsi que l'enseignent les Pères de l'Église (2), à subsister jusqu'au jour prédit par l'Écriture (3), où « le Seigneur sera le roi de toute la terre, où le Seigneur sera seul reconnu Dieu, et où son nom seul sera révéré » ; en ce jour-là la barrière disparaîtra, et Juifs et Chrétiens, se confondant en un seul peuple, prendront (4) le nom d' « Enfants de Dieu ».

(1) Flavius, *Guerre Judaïque*, liv. V, ch. 29.

(2) Basilius, *De legendis Grœcis libris*, ch. v ; Clem. Alex. *Strom*, liv. I, ch. v, § 28, et saint Augustin, *De Baptismo contra Donatistas*, liv. VI, ch. lxxxiv.

(3) Zacharie, XIV, 9.

(4) Clem. Alex., ibid., ch. iii, § 9.

CHAPITRE II

La Loi

Après s'être occupé à prévenir les effets d'une dispersion, depuis longtemps prédite, après avoir réuni sous le titre de Halakhâ (dogme) tous les règlements de l'État, toutes les interprétations des lois primitives, tous les moyens de nature à empêcher que les livres sacrés ne se ressentissent des orages auxquels la nation allait être en butte, le zèle de la Judée vaincue et captive finit par se consumer dans les plus stériles discussions; l'esprit du casuiste qui avait flétri les dernières époques de la République succéda à l'esprit du moraliste et du législateur éclairé. Aussi n'est-ce pas aux docteurs amoraïths qu'il faut demander l'esprit de la loi juive, mais aux thanaïths.

Quelle est la base fondamentale de toute la loi? demanda-t-on à Rabbi Aqiba (1). Cette base, répondit l'illustre docteur, n'est autre que le commandement d'aimer son prochain comme soi-même. Cette opinion s'appuie sur l'autorité de Hillel, dont on connaît la réponse faite au païen qui lui demandait d'apprendre toutes les lois pendant le court moment où il se tiendrait debout sur un seul pied, c'est-à-dire d'en connaître la base unique et fondamentale : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît; voilà toute la loi, le reste n'en est que le com-

(1) מדרש רבה, section בראשית, ch. XXIV.

mentaire (1). » Or, il faut faire remarquer que les docteurs ne parlent ici que de la loi traditionnelle. Les lois bibliques doivent être acceptées sans discussion; Dieu seul en connaît les raisons; et l'homme ne peut que les conjecturer. Mais il n'en est pas de même de la loi traditionnelle. Celle-ci ne peut être fondée que sur la charité, l'amour de l'humanité, et l'Israélite doit la rejeter comme apocryphe, si elle ne porte la marque de la bienveillance envers le prochain. « Quelle (2) doit être la ligne de conduite d'un Israélite en cas de divergence d'opinions entre les docteurs au sujet d'une loi ? demandèrent les disciples à Rabbi Elieser. Il faut, répondit le Maître, adopter cette opinion qui est la plus charitable. »

La faute commise contre son prochain, nous apprend la tradition (3), ne saurait s'effacer par la pénitence que quand le pécheur aura donné pleine satisfaction à la partie lésée ou offensée, et en aura obtenu le pardon. Alors c'est une affaire entre Dieu et lui; à lui la prière, les jeûnes, la contrition, le repentir; à la grâce de Dieu la rémission. Les péchés contre les abstinences culinaires, la sainteté des fêtes, la débauche, etc., ne regardant que Dieu seul, peuvent recevoir une rémission pleine et entière par un repentir sincère et un changement complet de conduite, par une vie opposée à celle que le pécheur avait eue auparavant. Et non seulement il sera l'égal du *juste parfait*, mais par les efforts héroïques de tous les instants qu'il est obligé de faire pour vaincre ses passions et se détourner des plaisirs qu'il avait déjà goûtés, il s'élève à un degré supérieur au *juste parfait*, qui ne ressent aucune tentation pour les fruits défendus qu'il n'a

(1) *Talmud*, traité שבת, 16[b].
(2) פסיקתא, III.
(3) משנה du traité יומא, à la fin de la VIII[e] section. Cf. *Talmud*, traité יומא, 38, et traité קדושין, 40[a].

jamais connus. Mais celui qui aura péché contre les hommes n'importe de quelle manière, devra reconnaître ses fautes, s'en repentir et chercher à tout réparer amplement; s'il y parvient, il recevra de Dieu la rémission de ses péchés et pourra encore prétendre à l'estime des hommes. Mais il ne pourra devenir l'égal, et, à plus forte raison, le supérieur du *juste parfait*, de celui qui n'a jamais volé, trompé, prêté à usure, frappé, qui a toujours soutenu l'infortuné de sa bourse, de ses conseils, qui a veillé les malades, leur a procuré les médicaments nécessaires, qui a protégé la veuve et l'orphelin, qui a donné des vêtements à ceux qui en manquaient, du bois à ceux qui avaient eu froid, à manger à ceux qui avaient faim; car ce pécheur repentant a donné des preuves d'un mauvais cœur; il en fait le sacrifice par crainte de la punition céleste; c'est fort bien; mais cela n'égale pas la conduite de celui qui avait toujours le cœur bien placé (1).

Commentant ce passage, un Rabbin (2) fait cette remarque judicieuse : « Comment, en effet, un homme capable de faire du tort à son prochain ou de rester indifférent en présence de la souffrance d'un être humain peut-il jamais exécuter une seule loi qui soit agréable à Dieu, vu que toutes les lois sont fondées sur la charité et la miséricorde ? » On pourrait accumuler par milliers les passages de la tradition juive d'où il résulte avec la dernière évidence que toutes les lois, sans en excepter une seule, quelque bizarres qu'elles puissent paraître, cachent un sentiment philanthropique. Citons encore ces paroles sublimes de la tradition

---

(1) רמב"ם dans שמונה פרקים, VI. Cf. ירושלמי, traité דמאי, IV, après la 4e משנה.

(2) מגלת ספר, dans le commentaire au ספר מצות גדול, sect. V, sub עשה, nº 11.

d'Israël (1) : « Il est écrit (2) : Le Seigneur est bon envers tous, et ses miséricordes s'étendent sur toutes ses œuvres. Qu'est-ce à dire ? (3). « Ses miséricordes s'étendent sur toutes ses œuvres » signifie « sur toutes ses lois » ; car les préceptes que le Saint (Dieu), béni soit-il, nous a donnés sont tous de nature à contribuer au bonheur et à la félicité de toutes les nations. »

Evidemment, il serait difficile de préciser de façon certaine les corrélations qui existent entre chaque loi traditionnelle et la philanthropie ; on ne peut que faire des conjectures sur les idées dont s'est inspiré le législateur. Ainsi, beaucoup de lois sont basées sur un sentiment d'humanité non pas envers l'homme, mais envers l'animal. Telle est, entre autres, la loi relative au mode d'abatage des animaux, en ce sens que cette méthode d'abatage est la plus humaine, vu qu'elle fait souffrir l'animal le moins de temps possible (4).

Les préceptes n'ayant en vue que le bonheur des hommes, on a le droit de les violer lorsqu'il s'agit de stimuler la charité (5), lorsqu'il s'agit de porter du secours à un homme en danger de mort (6), et surtout lorsqu'il s'agit du salut de la patrie (7). En cas de guerre, les soldats sont dispensés de tous les devoirs religieux. Il n'est pas seulement question d'une guerre entre la Palestine sous la domination juive et un autre pays, mais de

(1) תקוני הזהר, ch. xxi.

(2) Psaumes CXLV (Septante et Vulgate CXLIV), 9.

(3) C'est-à-dire que signifie ce pléonasme ? La traduction du mot hébreu לכל par τοῖς ὑπομένουσιν (*ceux qui persévèrent*) est fausse et dénature complètement le sens du texte.

(4) ספר החינוך, § 440. V. l'Introduction au premier traité de ma traduction française du *Rituel du Judaïsme*.

(5) ירושלמי, traité דמאי, à la fin de la IIe section. V. également à ce sujet *Talmud*, traité ברכות, 47a, traité שבת, 124b, et traité עירובין, 17b et 31a.

(6) משנה du traité שבת, III.

(7) *Talmud*, traité חולין, 17a.

celle de n'importe quel pays dont le Juif est devenu citoyen; chaque Juif devant regarder l'État dont il devient citoyen comme sa patrie, pour le salut de laquelle il doit exposer sa vie et, ce qui plus est pour lui (1), enfreindre les lois de sa religion.

La règle principale de la tradition est celle-ci (2) : « Chaque fois qu'un commandement coïncide avec un précepte négatif, c'est-à-dire que les circonstances ne permettent pas d'observer l'un sans violer l'autre, il faut exécuter le premier au détriment du second. Or, le dévouement à la patrie, même adoptée, est commandée à Israël de la façon la plus formelle (3) : « Recherchez la paix de la ville à laquelle je vous ai transférés, et priez le Seigneur pour elle, parce que votre paix se trouve dans la sienne. »

Le nombre des lois, bibliques autant que traditionnelles, se monte à six cent treize, dont deux cent quarante-huit commandements, et trois cent soixante-cinq préceptes négatifs. Une partie de ces lois concerne le culte lévitique; d'autres sont relatives aux fêtes, au règlement des rapports sociaux, à la charité, aux aliments prohibés, etc. L'ignorance a prétendu trouver une preuve de la haine que les races étrangères inspirent au Juif, dans le fait que celui-ci ne doit jamais manger chez un non-juif, comme si les préceptes de prohibition concernant les aliments n'eussent d'autres motifs que la haine envers les autres races. Or, loin d'être inspirées par un sentiment de haine, les prohibitions alimentaires, presque toutes bibliques, sont expliquées dans la tradition juive par des raisons d'humanité. La

---

(1) משנה du traité ברכות section IX.
(2) עשה דוחה לא תעשה.
(3) JÉRÉMIE, XXIX, 7.

défense de mêler la viande avec le lait ou cuire le chevreau dans le lait de sa mère (1) est expliquée par la tradition (2) de cette façon : parce que c'est contre le sentiment d'humanité de faire mourir le nourrisson dans la liqueur qui lui a donné la vie. De même la défense de tuer dans le même jour la vache et son veau (3) est basée par la tradition (4) sur un sentiment d'humanité. Nous avons déjà dit que la loi touchant le mode d'abatage est également inspirée par un sentiment d'humanité. Quant à la défense de certains animaux, elle peut s'expliquer soit par des raisons d'hygiène (5), soit par des raisons mystiques. Le régime alimentaire que Pythagore ordonna à ses disciples n'était-il, ainsi que Plutarque l'assure, purement allégorique ? Où donc trouver dans ces préceptes le mépris envers les Chrétiens dont parlent les conciles d'Agde, d'Épone et d'Orléans, dans le commencement du VI[e] siècle (6) ?

(1) *Exode*, XXIII, 19.

(2) זהר, section משפטים.

(3) *Levit.*, XXII, 28.

(4) זהר, l. c.

(5) Hippocrate aussi attribue au lapin et au lièvre la propriété d'échauffer et d'engendrer le *tempérament mélancolique* (Sanctorius, Med. Statist., section III, aphor. 23). On sait également qu'en ce qui concerne les poissons, une loi de Numa avait exclu les poissons sans écailles des festins en l'honneur des dieux (PLINE, liv. XXXII, ch. II). Les Egyptiens avaient le porc en horreur, vu les maladies lépreuses qu'il occasionne encore dans cette contrée.

(6) Omnes deinceps clerici, sive laici, Judæorum convivia evitent, nec eos ad convivium quisquam excipiat. Quia, cum apud christianos cibis communibus non utantur, indignum est atque sacrilegum eorum cibos a christianis sumi ; cum ea quæ, apostolo permittente, non sumimus, ab illis judicentur immunda ; ac sic inferiores incipiant esse christiani quam Judæi, si nos quæ ab illis apponantur utamur, illi vero a nobis oblata contemnant. (Concile d'Agde, an 506, art. XL, édit. de Labbe, p. 1390). Si superioris loci clericus hæretici cujuscumque clerici convivio interfuerit, anni spatio pacem Ecclesiæ non habebit. Quod juniores clerici, si præsumpserint, vapulabunt. A Judæorum vero conviis, etiam laicos constitutio nostra prohibuit; nec

« Que tous les clercs et laïques, disent ces conciles, se gardent de prendre des repas chez les Juifs, et que personne ne les invite à son tour; car puisqu'ils ne mangent pas les mêmes aliments que les Chrétiens, ce serait une action indigne et sacrilége de goûter à leurs mets ; ce serait s'avouer inférieur à eux ! »

Si l'on songe que le Juif ne doit manger, d'après la loi rabbinique, même des mets permis qui ont été préparés dans de la vaisselle ayant servi à des aliments défendus, et que par cette raison le Juif pratiquant ne doit jamais manger chez un coreligionnaire qui ne pratique guère, on comprendra toute l'absurdité et l'injustice de cette ordonnance ecclésiastique.

On a également reproché à la loi mosaïque d'avoir permis d'accepter l'intérêt chez un étranger (1). Or, le but de cette loi était évidemment d'empêcher l'envahissement de l'étranger. On sait qu'Athènes, voulant dominer par le commerce, dut entrer en relations fréquentes et amicales avec les peuples étrangers. L'intérêt et l'orgueil, seules causes de cette bienveillance égoïste, ont fait accorder aux étrangers les mêmes avantages qu'aux Athéniens. Attirés par cette bienveillance, les barbares envahissaient pacifiquement la ville, dont la langue et les mœurs subissaient cette influence extérieure (2).

C'est ainsi qu'Athènes, malgré sa fierté, dégénéra peu à peu. Les descendants des héros de Marathon envoyèrent des mercenaires au combat, et les fils de ceux qui avaient refusé à Perdic-

---

cum illo clerico nostro panem comedat quisquis Judæorum fuerit convivio inclinatus. (Concile d'Epone, an 517, art. XV, page 1578).

(1) Le terme hébreu נכרי (*Deuter.*, XXIII, 20) désigne un païen résidant hors du territoire de la Palestine. De même le mot נשך, que beaucoup d'auteurs ont faussement traduit par *usure*, équivaut au τόκος grec, ou *fœnus* latin, terme par lequel on désignait tout intérêt, médiocre aussi bien que considérable.

(2) Xénophon, *Gouvernement des Athéniens*, ch. II.

cas de Macédoine et à Ménon de Pharsale ce que méritaient leurs signalés services, vendirent sans pudeur le droit de citoyen. Isocrate et Démosthène élevèrent contre ces abus leur voix éloquente. Ils reprochèrent aux Athéniens dégénérés de partager l'illustration de leur nom plus facilement que les Triballes, les Lucaniens, les Cythniens ne consentaient à partager leur obscure nationalité. Ces protestations patriotiques ne purent arrêter le courant. Le fleuve avait rompu ses digues. La démagogie, qui diffère autant de la démocratie que la licence de la liberté, entraînait Athènes sur la pente d'une rapide décadence.

Le peuple de Dieu, choisi pour conserver intact le dépôt de la religion véritable, devait être rigoureusement éloigné des malsaines contagions de l'idolâtrie. Or, les tribus qui environnaient la Palestine n'auraient certainement pas manqué d'envahir un pays qui offrait le précieux avantage d'interdire l'intérêt, et de défendre de garder un esclave plus de six ans en servitude (1). C'est ce qui a obligé le divin législateur d'exclure les païens étrangers de ces deux avantages. Mais, ces deux réserves faites, quelles admirables règles de charité contient la loi d'Israël !

On sait quelle aversion les Égyptiens avaient conçue pour les étrangers. Ils auraient cru se profaner en mangeant avec un Hébreu, cet Hébreu fût-il le premier ministre du Pharaon et le prince de toute l'Égypte. Ils employaient les peuples conquis à construire de gigantesques travaux, et ils inscrivaient avec orgueil sur ces magnifiques monuments : « *Aucun homme du pays n'y a travaillé.* » Le sort des infortunés condamnés à faire ces ouvrages était digne de pitié, comme l'attestent les gémissements que les Israélites désespérés lançaient vers le ciel et dont le lamentable écho est parvenu jusqu'à nous.

(1) *Levit.*, XXV, 39 ; *Deuter.*, XV, 12.

Dieu entendit l'appel de son peuple. Les Juifs quittèrent enfin cette terre de douleur, et Moïse leur donna des lois. On pourrait croire que cette législation, éclose au sortir de la captivité, était animée d'un esprit de haine et de vengeance. Il n'en fut rien. Elle brilla, au contraire, dans ces âges de brutale violence, par sa justice et sa compassion envers les étrangers. « Vous qui avez été étrangers, vous ne molesterez point l'étranger (1). Vous l'aimerez autant que vous vous aimez vous-mêmes (2). La loi sera la même pour lui et pour vous (3). Il sera au milieu de vous comme s'il était né dans votre pays (4). » Malheur à celui qui n'observe pas ces commandements. Les lévites, en prononçant l'anathème contre les impies et les criminels, n'omettront pas de dire : Maudit soit celui qui viole la justice dans la cause de l'étranger, et tout le peuple répondra : Amen (5). Les peines étaient les mêmes, quelle que fût la nationalité du meurtrier ou de la victime, et les villes de refuge, créées par Moïse, ouvraient leur asile à l'étranger comme au citoyen (6).

Parfois le législateur a des accents de touchante compassion. Il veut qu'on accorde à l'étranger les mêmes égards et les mêmes faveurs qu'à la veuve et à l'orphelin. Il veut qu'on lui laisse les gerbes de blé, les grappes de raisin, les olives oubliées pendant la récolte (7). Il veut qu'il soit appelé aux festins de réjouissance qu'on donnait pour célébrer la fête de la Pentecôte et celle des Tabernacles (8).

---

(1) *Exode*, XXIII, 9.
(2) *Levit.*, XIX, 34.
(3) *Levit.*, XIV, 22 ; *Numer.*, XV, 15.
(4) Ibid., XIX, 34.
(5) *Deuter.*, XXVII, 19.
(6) *Numer.*, XXXV, 15.
(7) *Deuter.*, XXIV, 19.
(8) Ibid., XVI, 10-14.

Cette humanité des lois d'Israël, si différente de la rudesse ou du mépris que les autres législations affectaient pour les hommes du dehors, explique pourquoi tant d'étrangers affluaient en Palestine dès le temps du roi Salomon jusqu'à la conquête romaine. Quant aux causes de cette étonnante douceur, on les trouve dans le monothéisme du peuple d'Israël, dans ce culte pour Jéhovâ, le Dieu unique, le Dieu grand, puissant et terrible, qui n'a point d'égard à la qualité des personnes, qu'on ne gagne point par les présents, qui fait justice à l'orphelin et à la veuve, qui aime l'étranger et lui donne de quoi vivre et de quoi se vêtir (1). Descendant des sommets du Sinaï et placées à l'ombre de la montagne de Sion, d'où Dieu recevait les sacrifices des conquérants qui traversaient la Judée et d'où il bénissait tous ceux qui dans l'univers croyaient en lui et le servaient avec droiture, les Tables de la Loi lançaient au loin des lueurs divines, qui étaient comme l'aurore de la loi chrétienne.

Cette pitié qui sait profiter des souffrances endurées pour en préserver les autres, cette pitié qui sait comprimer les satisfactions haineuses par les élans du cœur, cette pitié qui suit de préférence les inspirations douces et tendres, a toujours existé en Israël et caractérise encore aujourd'hui le Juif vraiment religieux. Nous en avons la preuve irréfutable dans les livres de théologie rédigés par les rabbins, dès le moyen âge jusqu'aujourd'hui. Les procédés dont on usait envers les Juifs, les dénis de justice, les confiscations, les expulsions en masse, les massacres, les mises hors la loi, n'étaient certes pas faits pour entretenir dans le cœur des théologiens juifs des sentiments autres que ceux des représailles et de la vengeance. Et pourtant

(1) *Deuter.*, X, 17 et 18.

on cherchera en vain (1) dans toute la littérature religieuse des Juifs un seul mot haineux à l'adresse des persécuteurs; on y trouvera des plaintes et des protestations, mais jamais des rancunes. Toutes les misères dont on a de tout temps accablé le peuple juif n'ont jamais pu parvenir à altérer le caractère généreux de ses lois, toutes les persécutions ne sont jamais parvenues à briser dans son sein les cordes de la sensibilité fraternelle.

(1) Certains auteurs ont, sottement ou méchamment, exploité contre les Juifs quelques passages des ouvrages rabbiniques du moyen âge, où l'on trouve une certaine méfiance à l'égard des Chrétiens. A une époque où les écrivains ecclésiastiques qualifiaient chaque Juif de Judas, n'était-il pas tout naturel que les rabbins vissent dans chaque prélat un Torquemada ?

CHAPITRE III

La Morale

S'il faut en croire certains auteurs (1), la philosophie grecque aurait exercé sur la morale du Judaïsme palestinien une influence pour le moins égale à celle du mazdéisme. Les systèmes philosophiques de la Grèce, assurent-ils, pénétrèrent dans la Judée trois siècles environ avant l'ère chrétienne. Rien ne paraît plus contraire à ce que l'on sait de plus certain sur cette période de l'histoire des Juifs de la Palestine. Il est impossible de voir la moindre marque d'un nouveau mouvement, ni la trace la plus légère de la philosophie grecque dans les écoles palestiniennes en ce moment.

Autrement est l'avis de M. Fuerst (2) et de M. Nicolas (3). La théologie juive, dit ce dernier auteur, à qui nous allons laisser la parole plus d'une fois dans ce chapitre, la théologie juive et la philosophie grecque suivirent deux tendances entièrement oppo-

(1) Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, t. IV, p. 313 ; Dœhne, *Geschichtliche Darstellung der juedisch-alexandrinischen Religionsphilosophie*, t. I, p. 467 ; t. II, p. 238 ; Gfrœrer, *Philo und die juedisch-alexandrinische Philosophie*, t. II, p. 350 et seqq.; Jahn, *Biblische Archeologie*, 2e part., t. I, p. 366 ; Pœlitz, *Pragmatischer Ueberblick der Theologie der spæteren, Juden*, t. I, p. 241.

(2) Fuerst, *Cultur-und Literatur-Geschichte der Juden in Asien*, t. I, p. 63 et passim.

(3) Nicolas, *Doctrines religieuses des Juifs*, p. 56 et 57.

sées. Celle-ci chercha toujours à ramener les faits de détail à des principes généraux ; celle-là n'a jamais connu ce besoin de la raison (1) ; son unique préoccupation était d'étendre de plus en plus les prescriptions mosaïques à des cas nouveaux, étouffant ainsi, sans s'en douter, sous une réglementation morale de plus en plus détaillée, la spontanéité de la conscience, à laquelle la philosophie grecque cherchait, au contraire, à donner le plus libre développement.

Ces deux courants n'auraient pu se rencontrer sans produire, du moins au premier moment, une agitation extraordinaire dans les esprits. Le IIIe siècle avant l'ère chrétienne n'offre aucun spectacle de ce genre. Il n'est question à cette époque que de ce qui occupa toujours les docteurs d'Israël, c'est-à-dire de l'interprétation de la loi et du soin d'en adapter les antiques prescriptions aux conditions de la vie nouvelle. On ne travaille alors, pour nous servir de l'expression consacrée, qu'à élever une haie autour de la loi, et on ne poursuit ce travail que par les procédés arbitraires d'une interprétation dénuée de critique et d'esprit philosophique.

Prétendrait-on que ces traces de l'action de la philosophie grecque ont été recouvertes par les subtilités des rabbins postérieurs et qu'elles ont disparu sous les discussions de casuistique, dont la réunion forma plus tard la Mishna ? Aucun fait n'autorise cette supposition. Aussi loin qu'on peut remonter dans l'histoire de la science juive dans la Palestine, on la voit engagée dans la même voie et animée du même esprit. Les principes que

(1) C'est ce caractère de la constitution intellectuelle des Juifs qui fit dire à M. Renan (*Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, p. 18) : « Le manque d'aptitude pour les vues générales et abstraites se trahit dans leur manière de penser, dans leur langage, *dans leur religion*, dans leur poésie et dans leurs institutions politiques. »

la tradition attribue aux membres de la grande Synagogue, ceux qu'elle met dans la bouche de Siméon le Juste (1), sont en parfaite harmonie avec ceux que suivirent les docteurs dans les âges suivants. Mais procédons par ordre.

Les principaux problèmes relatifs à la nature de l'homme avaient préoccupé les révélateurs primitifs des enfants d'Israël. On en a la preuve dans les plus antiques documents mosaïques. Quand la Genèse rapporte que Dieu fit l'homme à son image, elle exprime sous une image très saisissable la pensée des anciens sages sur la dignité morale de la race humaine ; et le récit de la chute d'Adam et d'Ève a pour but évident d'expliquer l'origine du mal. Les prophètes n'ajoutèrent rien à ces indications. Il s'agissait pour eux de sauver le monothéisme, sur lequel reposait la nationalité d'Israël, et non de discuter et d'approfondir des questions de métaphysique religieuse. Mais quand, après l'extinction de la prophétie, il se forma en Israël une science théologique, ce fut à ces antiques philosophèmes qu'on rattacha toutes les doctrines relatives aux facultés morales (2).

Dieu fit l'homme à son image, dit la Genèse (3). Ces paroles sont le thème que développent les docteurs juifs, pour établir la dignité morale de l'homme ; mais ils ne s'entendent pas tous sur le sens précis qu'il convient de leur donner. La Sapience fait consister la ressemblance de l'homme avec Dieu tantôt dans le fait qu'il est créé pour l'immortalité (4), tantôt dans sa destination à la domination sur le reste des créatures et à la direction morale des choses de ce monde (5). Fidèle à son principe de ne

(1) פרקי אבות, 1re section, משנה, 1 et 2.
(2) Cf. Nicolas, *Doctrines religieuses*, p. 261.
(3) *Genèse*, I, 26, et IX, 6.
(4) *Sapience*, II, 23.
(5) Ibid., IX, 2 et 3; X, 2.

rattacher les choses créées à Dieu que par l'intermédiaire du Logos, Philon rapporte l'image divine dans l'homme, non à Dieu, mais à son Verbe, qui seul a pu déposer sa propre image dans un être tenant par tant de liens à la matière (1). L'homme, dit-il, est, par son intelligence (2), semblable au Verbe divin. L'âme raisonnable, dit-il ailleurs (3), est une empreinte du Verbe éternel. Cette image divine se manifeste déjà au dehors, dans l'attitude du corps qui permet à l'homme de diriger son regard vers le ciel, comme s'il s'efforçait de saisir l'être invisible par les organes des sens (4). Mais ce n'est là qu'une considération fort accessoire pour le philosophe Alexandrin. Il faut, selon lui, chercher ce par quoi nous ressemblons à Dieu dans l'élément rationnel (5) qui est le chef de l'âme (6). Par cette ressemblance avec Dieu, l'homme est un produit, non de la terre, mais du ciel (7).

L'Ecclésiaste voit cette ressemblance de l'homme avec Dieu soit, comme le dit la Genèse elle-même (8), dans la domination qu'il est appelé à exercer sur le reste des créatures terrestres, soit encore dans ses facultés intellectuelles et particulièrement dans le pouvoir qu'il possède de distinguer le bien du mal (9). Les autres apocryphes palestiniens sont muets sur ce point. Mais ce qui est bien autrement étonnant, c'est que Josèphe, dans le récit de la création, qu'il fait d'après la Genèse, ne dit pas un seul

(1) Eusèbe, *Præpar. Evang.*, VII, 13 ; VIII, 13 et 14.
(2) Κατὰ τὴν διάνοιαν. Philon, *De mundi opif.*, § 51.
(3) *De Plant. Noe*, § 5.
(4) Ibid., § 4.
(5) Le νοῦς.
(6) Ἡ δ'εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς Ψυχῆς ἡγεμὸνα νοῦν. Id., *De mundi opif.*, § 23.
(7) Id., *De Plant. Noe*, § 4 : φυτὸν οὐκ ἐπίγειον ἀλλ' οὐράνιον.
(8) *Genèse*, I, 26 et 28.
(9) *Ecclés.*, XVII, 2 et 8.

mot de cette déclaration biblique si remarquable que Dieu créa l'homme à son image (1).

Tous les documents juifs qui nous restent de cette époque, palestiniens et hellénistes, s'accordent sur la question de la liberté morale. Il dépend de l'homme, enseigne la Sapience, de trouver Dieu. Il n'a qu'à le chercher dans la simplicité de son cœur (2). Il est possible à celui qui s'applique avec soin, dit ailleurs (3) l'auteur de ce livre, de posséder la sagesse. Le commencement de la sagesse est le désir sincère de ses instructions, le soin de s'en instruire conduit à l'aimer ; son amour se manifeste par l'observation constante de ses leçons ; la constante pratique de ses leçons est la base solide de la pureté de l'âme, et la pureté de l'âme rapproche l'âme de Dieu. Ainsi, dans toute la série du développement moral de l'âme, depuis le désir de la sagesse qui en est le premier degré, jusqu'à son plus haut point de perfection, ce point qui la rend digne du trône, comme s'exprime la Sapience (4), la route est ouverte devant l'homme. Il ne peut y marcher, il est vrai, sans le secours de Dieu, parce que la séduction du vice corrompt l'âme la plus pure, et que l'agitation des passions entraîne les meilleurs esprits (5) ; mais il est libre d'implorer ce secours divin (6), et de s'en rendre digne (7), et il ne peut s'en prendre qu'à lui-même s'il recherche la mort par les erreurs de sa vie et s'il hâte sa perte par les œuvres de ses mains (8).

---

(1) V. Josèphe, *Hist. des Juifs*, liv. I.
(2) *Sapience*, I, 1-3.
(3) Ibid., VI, 11-18.
(4) Ibid., VI, 19.
(5) Ibid., IV, 12.
(6) Ibid., VII, 7.
(7) Ibid., I, 2-4.
(8) Ibid., I, 12-16.

Philon se prononce dans le même sens, mais en termes plus précis. La faculté de se déterminer lui-même, de diriger sa pensée et sa volonté (1), est ce qui constitue la nature propre de l'homme. Cette faculté, on la chercherait vainement, dit-il, dans les autres créatures. C'est qu'elle est la conséquence la plus directe de la ressemblance de l'homme avec Dieu (2). Ce n'est que dans l'âme, dit-il encore, que Dieu dénoue les liens de la nécessité ; c'est elle seule qu'il a créée libre, et qu'il a douée de la puissance de se déterminer par un acte spontané de la volonté. Il a imprimé en elle le sentiment du bien et du mal, lui laissant le choix de la condamnation, si elle fait le mal avec connaissance de cause, et de l'honneur, si elle pratique le bien volontairement (3). C'est parce que l'élément rationnel qui est en l'homme, qui est l'homme véritable, possède la liberté morale, qu'il est la condition même de la vertu, ou, comme il dit ailleurs, qu'il est placé dans la vertu (4). L'Ecclésiaste n'est pas moins explicite. Il déclare (5) positivement que l'homme n'est pas sous l'empire de la nécessité et que Dieu, en lui donnant la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, l'a laissé libre de se déterminer pour l'un ou pour l'autre (6). Mais en affirmant cette doctrine, il s'élève (7) en termes fort vifs contre la doctrine contraire. Ne dis point : C'est le Seigneur qui me force d'abandonner la vertu. Comment Dieu pourrait-il te forcer à faire ce qu'il a lui-même en horreur ? Ne dis point : C'est lui qui me jette dans l'égarement ; car il n'a nul besoin de l'homme

(1) Ἐλευθερία, τὸ ἑκοῦσιον.

(2) Quod Deus sit immut., § 10. *De Plant. Noe*, § 5 et 9.

(3) Κακίας καὶ ἀρετῆς ὡς ἂν οἶκος νοῦς καὶ λόγος. *De mundi opif.*, § 24.

(4) *Leg: Alleg.*, I, § 14 et 23; III, § 17 : Τὸν νοῦν τίθησιν (ὁ Θέος) ἐν ἀρετῇ.

(5) *Acclés.*, XVII, 6.

(6) Ibid., XV, 14-17.

(7) Ibid., XV, 11-13.

pécheur. Après avoir créé l'homme au commencement, il l'a abandonné aux pensées diverses qui déterminent ses actions. Si tu le veux, tu peux garder ses commandements. Il a mis près de toi le feu et l'eau, sur lesquels tu peux, si tu le veux, étendre la main. La vie et la mort sont offertes à l'homme ; il recevra ce qu'il aura choisi (1). La doctrine de la prédestination avait-elle donc trouvé des partisans dans les écoles de la Judée ? On ne peut s'empêcher de le croire. L'Ecclésiaste n'aurait pas certainement attaqué une opinion inconnue. On a déjà vu que Josèphe place cette doctrine dans le cercle des croyances des pharisiens. Rapprochant du passage de l'Ecclésiastique que nous venons de citer les paroles de l'historien juif, faudrait-il les prendre à la lettre et non comme une expression approximative, destinée à faire comprendre aux Grecs, au moyen d'un terme qui leur était connu, la doctrine de la Providence qui leur était étrangère ? Nous sommes d'autant moins disposé à abandonner cette dernière explication, qu'il n'est aucun autre document de cette époque, ni aucun fait historique qui nous montrent dans les pharisiens des partisans du dogme de la prédestination. Il nous paraît impossible que cette doctrine, si elle avait été réellement soutenue dans les écoles pharisaïques, n'eût pas laissé quelque empreinte dans quelques-uns des nombreux passages dans lesquels les Évangiles mettent les pharisiens en scène.

La doctrine de la Providence touche cependant de si près à celle de la prédestination, qu'on ne saurait s'étonner que quelque école juive, plus sensible à la rigueur d'une logique inflexible qu'au cri de la conscience, eût regardé celle-ci comme une conséquence extrême de celle-là. Dans tous les cas, le passage de

(1) Ibid. Cf. ירושלמי, traité ראש השנה, 1re section, après la 2e משנה.

l'Ecclésiastique (1) prouve que c'était par une exagération mal entendue de la doctrine de la Providence, et non par des considérations métaphysiques sur l'enchaînement des causes et des effets, comme on le fait dans les temps modernes, que les docteurs combattus par l'Ecclésiaste niaient le libre arbitre qu'ils regardaient comme incompatible avec l'action permanente de la Divinité sur ses créatures. Si Dieu gouverne tout, l'homme est incapable de se déterminer contre sa volonté souveraine ; il ne peut être qu'un agent passif entre ses mains ; telle était la forme que devait avoir revêtu le dogme de la prédestination, contre lequel s'élève l'auteur de l'Ecclésiastique.

Mais dans quelle école palestinienne cette doctrine fut-elle soutenue ? Il est absolument impossible de le décider. On remonterait en vain de saint Paul, dans les écrits duquel (2) on trouve des traces de la théorie de la prédestination, et d'Aqiba, qui se déclara si énergiquement contre l'Ecclésiaste, à l'école d'Hillel, à laquelle ils avaient appartenu l'un et l'autre. On ne sait par quels liens rattacher l'école d'Hillel au parti qui, au moins un siècle auparavant, enseignait l'opinion refutée dans l'Ecclésiastique ; et d'ailleurs rien ne nous autorise à l'attribuer à l'adversaire de Shamaï ou à ses disciples. Mais si nous devons renoncer à nous faire une idée satisfaisante de l'histoire du débat, dont l'Ecclésiaste est un irrécusable témoin, le passage dont il est ici question nous fournit du moins une nouvelle preuve que, de bonne heure, les questions théologiques les plus ardues furent agitées dans les écoles de la Palestine avec plus d'éclat et d'ampleur qu'on ne l'a admis jusqu'à ce moment.

Il est une troisième doctrine morale, appelée à jouer plus tard

(1) Ibid., XV, 11.
(2) *Romains*, IX, 14 et 29.

un rôle considérable dans les croyances religieuses, qui, sans prendre une place bien décidée dans la théologie juive, antérieurement à l'ère chrétienne, ne lui fut pas cependant étrangère; nous voulons parler du dogme du péché originel. C'était, à ce qu'il paraît, une opinion reçue parmi les Juifs palestiniens, deux siècles avant l'avènement du christianisme, qu'une femme, Ève, a introduit dans le monde le péché et la mort (1). Il ne pouvait se faire qu'à une époque où l'étude de la loi était l'occupation exclusive des écoles juives, le récit de la chute de nos premiers parents (2), auquel les prophètes ne font pas une seule allusion, ne devînt le thème d'une théorie sur l'origine du mal. Il est même étonnant que ce passage de la Genèse, du moment qu'il eut fixé l'attention des docteurs, n'ait pas donné naissance aussitôt à la doctrine bien arrêtée du péché originel. Ce qui est certain, c'est que cette doctrine est encore très vague dans l'Ecclésiastique. L'auteur en est si peu préoccupé, malgré la déclaration que nous venons de citer, qu'il cherche au péché bien d'autres causes que la transgression de nos premiers parents (3); et dans tous les cas, il ne semble pas lui attribuer une influence décisive et universelle. Sans doute, il reconnaît qu'il n'est point d'homme qui, au point de vue moral, ne mérite des reproches (4); mais si la race humaine est une race flétrie, en tant qu'il est des hommes violant les commandements de Dieu, elle est aussi une race respectable, en tant qu'il en est d'autres qui craignent le Seigneur (5).

La doctrine du péché originel prit cependant peu à peu une

(1) *Ecclés.*, XXV, 23.
(2) *Genèse*, III.
(3) *Ecclés.*, IX, 12 ; LI, 13.
(4) Ibid , VIII, 5.
(5) Ibid., X, 19.

plus grande place dans la théologie juive; on la trouve du moins très nettement formulée dans les écrits postérieurs, il est vrai, à l'ère chrétienne, mais qui ne sont certainement que les échos d'une opinion depuis longtemps établie.

« Toutes les choses, dit Hokhaja, disciple de Juda le Saint, ont été créées parfaites; mais elles sont tombées dans la corruption par suite du péché du premier homme (1). » Et ce n'est pas là une idée particulière à ce rabbin; elle revient dans les écrits de plusieurs docteurs juifs. Un rabbin du moyen âge la présente même en des termes presque identiques à ceux qu'emploie saint Paul. « Le premier homme, dit R. Bekhaï (2), a été la cause de la mort de tous ses descendants. » Il n'est pas vraisemblable que ce rabbin connût les écrits de l'apôtre, et il l'est moins encore que, dans le cas où il les aurait connus, il se fût décidé à reproduire la pensée de saint Paul presque dans les mêmes termes. On est bien plutôt tenté d'admettre que les paroles dont il se sert appartiennent à quelque tradition dérivant des anciennes écoles de la Palestine. Cette doctrine est plus fortement accentuée dans les écrits judéo-alexandrins que dans l'Ecclésiastique. « Dieu, dit l'auteur de la Sapience (3), avait créé l'homme pour l'immortalité; il l'avait fait à son image. L'envie du diable introduisit dans le monde la mort, qui est devenue l'héritage de tous. » Comme on le voit, cette doctrine se fonde encore sur le récit de la chute d'Adam et d'Ève. Philon le prend aussi pour point de départ; mais il l'explique dans un sens allégorique. Le premier homme avait été créé parfait, aussi bien quant à son corps que quant à son âme (4). Il suivit d'abord la loi du Verbe divin, loi

(1) מדרש.רבה, section בראשית. Cf. *Rom.*, V, 19.
(2) בחיי על התורה, section ואתחנן. Cf. *Rom.*, V, 12, et I[e] *Corinth.*, XV, 21.
(3) *Sapience*, II, 24 et 25.
(4) *De mundi opif.*, § 47.

qui domine la nature entière. Il vivait alors dans une sainte communion avec les êtres supérieurs, et ses vertus le conduisaient à devenir la plus parfaite image de Dieu (1). La femme fut la cause de la première transgression de la loi. Par son désir insensé de s'unir avec l'homme et de donner le jour à des êtres qui lui fussent semblables, l'amour des choses terrestres et de la sensualité se développa, et la femme apprit ainsi à l'homme à changer la vie céleste pour la vie terrestre (2). Depuis ce moment, le mal a grandi sur la terre; l'espèce humaine a été soumise à une foule de misères; par suite de cette première faute, la terre même a senti ses forces primitives décroître. Il n'est pas une seule âme qui ne soit infectée de ce péché; l'homme le plus vertueux en est même atteint dès sa naissance (3).

Il convient d'ajouter que, dans le système de Philon, il faut entendre par l'homme l'esprit (4) et par la femme la partie sensible et physique de notre être, de sorte que le premier péché n'est en réalité que la première union de l'âme et du corps, ou, pour mieux dire, que la chute de l'âme, du monde des esprits, dans le monde sensible et dans un corps. Mais quelle que soit l'explication que le philosophe alexandrin donne de la doctrine du péché originel, cette doctrine n'en existe pas moins tout entière, et ce qu'il entendait dans un sens allégorique et métaphysique était certainement admis à la lettre par ceux de ses coreligionnaires qui ne se piquaient pas de philosophie.

On ne peut se faire une juste idée de la théologie morale des écoles de la Palestine et de la direction qu'elle prit, qu'en tenant

(1) Ibid., § 49.
(2) Ibid , § 53 et 55.
(3) Συμφυές τὸ ἁμαρτάνειν ἐστὶ. *De vita Mosis*, III, § 17; *De sacrif. Abel et Caini*, § 33.
(4) Le νοῦς.

compte de la source d'où elle sortit et des circonstances au milieu desquelles elle se forma. Sa source est la révélation mosaïque ; les docteurs de la loi n'avaient pas à la chercher autre part.

Ils étaient des interprètes de cette révélation, dont ils avaient à déterminer et à faire appliquer les prescriptions, et non des philosophes cherchant dans l'étude de la nature humaine la loi qui doit la régir. Or, dans les écrits mosaïques, la loi morale se présente comme un commandement révélé, qui demande, non la discussion, mais l'obéissance, et elle forme une partie intégrante d'une législation qui a pour but de régler, non les conditions générales de l'existence morale considérée en elle-même, mais les conditions particulières de l'existence sociale tout entière d'un peuple déterminé.

Sans doute, il était possible de l'en dégager et d'abstraire des institutions politiques, économiques et cérémonielles, qui n'avaient qu'une valeur temporaire et relative à l'état des enfants d'Israël au moment qu'ils s'emparèrent de la terre de Canaan et peut-être encore dans les quelques siècles suivants, les grands préceptes de morale qui constituent, à vrai dire, la partie essentielle et impérissable de cette législation. C'est ce que fit plus tard le christianisme. Mais, et c'est ici le second point sur lequel il importe d'appeler l'attention, telle n'était pas la tâche que les circonstances imposèrent à Esdras et aux docteurs de la loi qui continuèrent son œuvre. Ce qui était d'ailleurs possible, disons même nécessaire, au moment où la nationalité réelle d'Israël allait se dissoudre, ne l'était certainement pas au moment où, après le retour de la captivité de Babylone, il s'agissait de la reconstituer.

On sait que la restauration du peuple d'Israël ne put s'opérer que sur la base de la législation mosaïque. Cette législation

devint ainsi, par la force même des choses, la règle unique aussi bien de la vie religieuse et de la vie morale que de la vie économique et de la vie politique.

Ces domaines différents de l'activité humaine restèrent confondus aux yeux des Juifs et, pour ainsi dire, sur le même plan. La loi qui impose le repos du sabbat est la même loi qui veut qu'on aime Dieu de tout son cœur et de toute son âme, et l'obligation de s'abstenir de telle ou telle espèce de nourriture est tout aussi sacrée que la pureté des mœurs et que la défense de convoiter le bien du prochain.

La morale proprement dite resta donc indistincte du reste des prescriptions légales, avec lesquelles elle continua de former un tout indivisible. Elle fut ainsi englobée dans la jurisprudence, et se trouva l'affaire, non de la conscience, mais de la loi de l'État. Ce serait sans doute une exagération, une injustice criante, de ne pas reconnaître que la pratique du bien fut souvent, dans la réalité, inspirée par l'amour du bien lui-même (1); mais, en principe, il ne s'agissait que d'une loi positive et de l'obéissance à cette loi, et la moralité était enfermée dans la légalité.

Tel fut, en général, le caractère essentiel de ce qu'on peut appeler la science morale des écoles de la Palestine. Et voici quelles en furent les conséquences.

La morale, loin d'être ramenée à un grand principe ou à quelques idées générales, dont l'application dans la pratique aurait été laissée au jugement individuel, fut traitée comme une matière de jurisprudence et se formula en règlements, qui se multiplièrent à mesure que des cas un peu différents se produisirent, chaque espèce nouvelle provoquant une disposition légale particulière. C'était un point de morale religieuse pour les

(1) *Ecclés.*, IV, 28; VII, 12 et 13; XXXI, 18-20.

enfants d'Israël de sanctifier par le repos le jour du sabbat. Que faut-il entendre par ce repos ? Si le père voit son enfant emporté par le torrent, lui est-il interdit de voler à son secours ? Faudra-t-il, pour ne pas violer le sabbat, laisser une maison en flammes ensevelir ses habitants sous ses décombres? Et, comme le demandait plus tard Jésus-Christ aux docteurs de la loi (1), est-il donc défendu de faire du bien le jour du repos du Seigneur? Il y avait là des distinctions à établir ; elles vinrent chacune à leur tour, selon les besoins du moment, et il se trouva en définitive que trente-neuf espèces d'œuvres serviles furent interdites pendant le sabbat, et chacune de ces trente-neuf espèces renferme un nombre infini de cas particuliers (2).

Il en fut de même pour chaque point de morale. Le texte biblique de chacun des commandements donna lieu à des règlements sans fin et, à vrai dire, la loi orale, explication de la loi écrite, n'est qu'une minutieuse réglementation de la vie tout entière. Nous n'avons pas à suivre dans ses détails cette œuvre immense des docteurs de la loi. Il nous suffit d'en avoir indiqué le principe.

Au moment de l'avènement du Christianisme, cette réglementation morale avait pris déjà de larges proportions. Il s'agissait plutôt de suivre la tradition des pères que d'obéir aux inspirations de la conscience (3), et l'on sait avec quel bonheur Jésus-Christ mit parfois dans un cruel embarras les pharisiens, en opposant leurs prescriptions légales aux simples données de la raison morale (4). Ce ne fut cependant que plusieurs siècles après que

---

(1) Marc, III, 4.

(2) Cf. *Talmud*, traité שבת, 73[a].

(3) Mathieu, V, 31-47 ; XXIII, 16-28; Marc, VII, 10-12; Luc, XVIII, 11 et 12.

(4) Math., XII, 9-12, et XV, 2-9.

la loi orale atteignit toute sa perfection; mais elle était née avec la restauration du peuple d'Israël et, depuis ce moment, elle marcha sans relâche jusqu'à ce qu'elle eût touché ses dernières limites.

Le résultat le plus direct de cette morale juridique fut d'étouffer la spontanéité de la conscience et de soumettre les individus à un déplorable automatisme moral. Mais dans les conditions religieuses des Juifs, cette réglementation minutieuse de la vie spirituelle était inévitable. Elle se produit, par la marche même des choses, dans toute religion de tradition écrite. Soit que le commandement écrit, supérieur à l'état des esprits, demande une explication détaillée pour être bien compris et pour pouvoir être pratiqué, soit qu'il arrive un moment où son application littérale ne soit plus en rapport avec de nouvelles manières de sentir et de penser, il n'est pas de tradition religieuse écrite qui n'ait donné naissance à une tradition orale, et toujours cette tradition orale a prétendu à la domination et à la direction des consciences, qu'elle a soumises à un véritable automatisme moral. Ce fait éclate surtout dans l'histoire des peuples dont la révélation écrite est à la fois, comme le mosaïsme, une religion et une législation. C'est ainsi que les Parses nous présentent un spectacle entièrement analogue à celui que nous venons de voir au milieu des enfants d'Israël. Le Sadder est empreint du même esprit que le Talmud. C'est, dans l'un et dans l'autre, une égale réglementation de la vie tout entière.

Quand la morale est absorbée par la jurisprudence, l'acte accompli devient un point essentiel, et l'intention est reléguée au second plan. C'est dans ce sens que se dirigea nécessairement le travail de réglementation des consciences qui s'accomplit depuis Esdras et Néhémie jusqu'à la conclusion du Talmud. Ce n'est pas sans doute qu'on eût conscience du résultat vers lequel on allait;

mais la logique a ses lois, et, une fois qu'on a adopté un principe, qu'on en ait mesuré ou non la portée, peu importe, on est entraîné par la marche même des choses jusqu'à ses dernières conséquences, ce qui s'est fait demandant toujours un pas de plus en avant. Il faut reconnaître, il est vrai, que le motif moral ne disparut jamais de l'enseignement des écoles palestiniennes. Comment aurait-il pu en être autrement, quand le fond primitif, nous voulons parler du mosaïsme, était empreint d'un caractère moral si incontestable ? Les apocryphes palestiniens recommandent à plusieurs reprises la pratique de la loi par respect pour Dieu qui l'a donnée (1). Mais on voudrait en vain se faire illusion, l'*opus operatum* tend de plus en plus à devenir la chose essentielle. Cette tendance se manifeste clairement dans les écrits palestiniens antérieurs à l'ère chrétienne. Le fait de l'observation du régime diététique y est présenté comme constituant par lui-même un mérite moral (2). On y regarde l'aumône comme capable de couvrir une multitude de péchés (3). La valeur des œuvres est toute puissante pour les pharisiens, contemporains de l'avènement du christianisme. C'est sur ce point que portent le plus ordinairement les reproches que Jésus-Christ leur adresse (4). Cette erreur était si profondément enracinée dans la nation juive de cette époque, qu'elle passa tout d'une pièce, avec les Juifs qui se déclarèrent pour la nouvelle forme religieuse, dans le christianisme, qui en est cependant la négation la plus absolue, et l'on sait que saint Paul usa sa vie à la combattre (5).

---

(1) Tobit, I, 16, et IV, 5-11.

(2) Daniel, II, 8 ; Judith, VIII, 6 ; XI, 11-13.

(3) Tobit, XII, 9 ; XIV, 11 et 12.

(4) Matthieu, IX, 9-13 ; XV, 1-9 et 11-20 ; XXIII, 23-28 ; Marc, II, 18, et 23-28 ; Luc, XI, 37-42.

(5) *Rom.*, II, 25-29 ; III, 19 ; IV, 2 ; *Galates*, II, 15, et III, 2.

Cette tendance juridique, qui n'allait à rien moins qu'à substituer la légalité à la moralité, et qu'à remplacer le sentiment et l'intention par le fait accompli, paraît cependant avoir rencontré, même dans les écoles palestiniennes, une constante opposition. Nous savons du moins qu'il y eut dans la Judée, à côté de la tradition qui triomphe, et qui a été recueillie dans le Talmud, une tradition contraire, dont on s'efforça plus tard, dans la première moitié du IIe siècle de l'ère chrétienne, de faire disparaître les traces.

C'est surtout contre l'Ecclésiastique et contre quelques autres ouvrages postérieurs, trop vaguement désignés pour qu'on puisse aujourd'hui les reconnaître, ainsi que contre les écoles de Gamaliel l'Ancien et de José le Galiléen, que ces mesures furent prises. Aqiba fut un de ceux qui se prononcèrent le plus vivement contre cette tradition dissidente. Nous avons déjà eu occasion de faire observer que l'Ecclésiastique s'écarte en plusieurs points des idées reçues en Israël ; ajoutons ici qu'il s'élève de ce livre un parfum de spiritualisme qui, malgré quelques détails d'une prudence vulgaire, lui donne un caractère particulier de distinction, au milieu des apocryphes palestiniens. La sagesse, qui est à la fois la connaissance de Dieu et celle du bien moral, y occupe une plus grande place que la loi, et la prière (1), l'humilité (2), la patience (3), l'espérance (4), la confiance en Dieu (5), en un mot toutes les pieuses dispositions du cœur y sont mises au-dessus de la pratique des prescriptions cérémonielles. Le véritable sacrifice de prospérité, c'est l'observation

(1) *Ecclés*, XXXII, 17.
(2) Ibid., XVII, 21.
(3) Ibid.. II, 2, 4 et 14.
(4) Ibid., II, 9.
(5) Ibid. II, 6 et 17.

des commandements de Dieu; éviter l'injustice, c'est offrir un sacrifice d'expiation, et le meilleur moyen de plaire à Dieu, c'est de fuir le mal (1).

Le même esprit animait-il l'enseignement des écoles condamnées par Aqiba ? Il n'est rien de plus probable. La maxime d'Antigone de Soccho (2) est certainement une protestation, au nom du principe de l'amour désintéressé du bien, contre la doctrine pharisaïque du mérite des œuvres. Hillel, déclarant que le sommaire de la loi consiste dans le précepte de se conduire envers les autres précisément de la manière qu'on désire qu'ils se conduisent à notre égard (3), ne rompt pas moins avec la morale juridique, qui régnait dans les autres écoles. Une certaine tendance à l'universalisme ou, du moins, une opposition manifeste au particularisme juif, éclate dans sa décision sur les conditions auxquelles les prosélytes devaient être soumis. En leur demandant seulement de prendre pour règle de conduite le précepte qu'il donne pour le sommaire de la loi, il les renvoyait à l'observation de la loi naturelle. Enfin, ce qui est raconté des longues luttes des écoles de Shamaï et d'Hillel nous prouve que la tendance spiritualiste, souvenir toujours vivant de l'enseignement des prophètes, fut soutenue dans la Judée par une minorité imposante encore par le caractère et la science de ceux qui la composaient. Elle ne disparut décidément que quand elle aurait été un danger pour la conservation de la famille d'Israël, désormais sans patrie. Si les Israélites n'avaient eu pour règle de conduite que des maximes générales, très peu différentes de la loi naturelle, ils n'auraient pas tardé d'être absorbés par les nations au

(1) Ibid., XXXII, 1-3.
(2) פרקי אבות, section I, משנה 3.
(3) *Talmud*, traité שבת, 16b.

milieu desquelles ils étaient dispersés. Il fallait qu'un mur infranchissable s'élevât entre eux et les hommes d'une autre origine. Les mille règlements auxquels leur vie tout entière se trouva soumise par la loi orale fut ce mur. Ce ne fut pas là certes le résultat d'un calcul. Mais l'instinct national a ses prévisions. On sait que celles-ci ne furent pas trompées.

Le caractère des idées morales des judéo-alexandrins est bien autrement prononcé. Et d'abord, sans méconnaître la nécessité de l'acte, les Juifs hellénistes attachent la principale importance au sentiment qui l'inspire. Le mérite moral n'est pas simplement, pour eux, la conséquence de l'accomplissement de prescriptions positives ; il naît de la valeur spirituelle de l'homme, de la sagesse qu'il doit s'efforcer avant tout d'acquérir, comme s'exprime la Sapience. Sans doute, l'Ecclésiaste se rapproche plus d'une fois de l'auteur de ce dernier écrit. Mais le travail moral que l'homme doit opérer en lui-même pour se rendre meilleur est bien mieux compris par les écrivains alexandrins que par les docteurs de la Palestine. L'auteur de la Sapience veut qu'on désire la sagesse avec énergie, qu'on la cherche avec ardeur, qu'on veille pour l'acquérir, qu'on l'aime (1). Quand on la possèdera, on marchera dans la voie de la sainteté, on y fera sans cesse de nouveaux progrès. Cette sagesse, source des quatre vertus platoniciennes : la tempérance, l'intelligence, la justice et le courage moral (2), n'est pas peut-être encore ce principe de vie spirituelle que saint Paul désignera plus tard du nom de foi (3) ; mais elle en diffère plus en degré qu'en essence ; elle est un mobile moral de même nature. Comme la foi de saint Paul, elle a ses racines dans le

(1) *Sapience*, I, 4 ; VI, 10-20.
(2) Ibid., VIII, 7.
(3) πίστις.

sentiment religieux. « Te connaître, dit la Sapience, en parlant de Dieu, c'est la parfaite justice ; savoir que tu es le maître tout-puissant de l'univers, c'est le fondement de l'immortalité (1). »

Philon est bien autrement explicite sur ce point. Toute vertu dérive, selon lui, de la piété (2) et la loi parfaite est d'aimer le bien pour lui-même, dans un sentiment parfaitement désintéressé (3).

Une morale qui prend pour point de départ la purification de l'âme, qui pose la connaissance réfléchie et l'amour du devoir pour les directeurs suprêmes de la vie, ne peut ni se perdre dans la casuistique des docteurs de la Palestine, ni réglementer la conscience comme on règle les exercices du corps. Et c'est ici un second point par lequel la morale des Juifs alexandrins se distingue de celle des écoles palestiniennes. La pratique de la loi mosaïque est presque complètement mise de côté. Il n'est parlé de sacrifice, dans la Sapience, qu'une seule fois et encore d'une manière incidente (4), tandis qu'il y est enseigné que les hommes se nourrissent, non seulement des fruits de la terre, mais encore de la parole puissante de Dieu (5), et que la prière est l'arme spirituelle par excellence (6).

Philon va plus loin encore. Il ne faut pas croire avec le vulgaire, dit-il, que le véritable service que l'homme doit à Dieu, pour lui exprimer sa gratitude, consiste dans des sacrifices, dans des offrandes, dans le chant des cantiques; non, le véritable service que Dieu demande, c'est la louange qui monte inces-

(1) Ibid., XV, 3.
(2) Εὐσέβεια. *De Decal.*, § 12.
(3) *De leg. Allegor.*, III, § 58.
(4) *Sapience*, XVIII, 9.
(5) Ibid., XVI, 26.
(6) Ibid., XVI, 28.

samment d'une âme pure vers lui (1). Dieu ne prend pas plaisir aux sacrifices ; il ne se plaît qu'à la pureté du cœur (2). Il n'habite pas en un lieu déterminé de la terre, dans lequel on ait besoin d'aller lui présenter des offrandes. Une âme vertueuse (3), une âme qui a développé en elle toutes sortes de vertus, voilà son temple dans le monde (4).

Ce n'est pas cependant que cette morale si élevée et si pure ne soit menacée d'aller aussi échouer sur un écueil. L'auteur de la Sapience incline visiblement vers l'ascétisme. Il regarde le corps comme l'ennemi de l'âme ; Il lui reproche de limiter les facultés de l'esprit (5) ; Il lui préfère la vie décolorée et égoïste du solitaire à la vie inquiète et pleine d'incertitude de la famille. Quel père peut être assuré qu'un enfant pervers ne déshonorera pas ses cheveux blancs ? La virginité n'est-elle pas commandée par la prudence, dans ces temps de décadence morale (6) ? De l'auteur de la Sapience à Philon, le flot du mysticisme extatique a monté ; il entraîne décidément le philosophe alexandrin à l'ascétisme.

Le sage, proclame Philon, doit se proposer de dénouer les liens qui rattachent le principe spirituel à l'enveloppe matérielle qui le retient captif (7). Mais le bon sens pratique, ce trait si prononcé du génie israélite, sauve le théosophe d'Alexandrie d'un prochain naufrage, en lui rappelant que le soin de notre âme et nos devoirs envers Dieu ne sauraient nous faire oublier ce que nous devons à nos semblables. Ce serait une erreur,

(1) *De Plantat. Noe*, § 30.
(2) *De victim. offerendis*, § 3.
(3) Ψυχή ἐπιτήδειος.
(4) *De Cherub.*, § 29.
(5) *Sapience*, IX, 15.
(6) Ibid., III, 13 et 14 ; IV, 1.
(7) *De migrat. Abrah.*, § 1 ; *De leg. Allegor.*, 1, § 32.

déclare Philon, qui corrige ainsi les excès de ses doctrines ascétiques, de négliger, en se dévouant à Dieu, nos devoirs envers les hommes, une erreur égale à celle qui nous ferait négliger Dieu, sous prétexte que nous devons nous consacrer au bien des hommes. On ne se montrerait pas pieux envers l'Invisible en ne se conduisant pas comme le commande la vertu à l'égard des êtres que nous voyons et qui sont près de nous (1).

Enfin, et c'est un troisième point qui distingue la morale judéo-alexandrine de celle des écoles de la Palestine, la première a une tendance universaliste, entièrement étrangère à la seconde. La Sapience reconnaît encore aux enfants d'Israël un avantage décidé sur le reste des nations. Mais cet avantage, ils le doivent moins au fait même de leur origine qu'au bonheur qui leur a été accordé de posséder la connaissance du vrai Dieu (2). Les païens sont pécheurs, non pas parce qu'ils ne sont pas de la race d'Abraham, mais parce qu'ils sont nés dans des lieux où le vrai Dieu n'est pas connu (3). C'est dans ce sens que l'auteur de ce livre voit dans l'idolâtrie la source du mal et de la corruption des hommes (4). Dans la Sapience, le particularisme juif est considérablement adouci ; il est bien plus effacé encore dans Philon, et ce qui en reste prend un caractère fort différent de celui des croyances palestiniennes. Le philosophe alexandrin ne saurait voir aucune différence native entre les hommes (5) ; leur organisation est la même pour tous ; ils possèdent tous les mêmes facultés ; ils sont tous appelés à la même

(1) *De Decalog.*, § 22.
(2) *Sapience*, XII, 10 ; XIII, 1 ; XV, 3.
(3) Ibid., XIII, 3-9.
(4) Ibid., XIV, 12.
(5) Omnes nos homines cognati sumus fratresque. *Quæst. in Genes.*, II, § 60.

œuvre, qui est l'affranchissement de l'âme de la prison du corps. Cette égalité d'essence et de nature est un fait si évident à ses yeux qu'il repousse avec indignation l'esclavage comme une suprême injustice (1) et le plus grand de tous les maux (2). Tous les hommes sont soumis à la même loi, loi sainte que Dieu a gravée dans nos cœurs, qui nous parle à tous par la voix de la conscience et que la raison nous fait connaître. La vertu consiste à l'observer, et non à s'attacher à une loi écrite (3). Antérieure aux institutions politiques et aux législations diverses, qui n'ont été établies que sous son inspiration, elle a précédé également la loi mosaïque. C'est à elle qu'obéissaient les patriarches ; ils n'avaient qu'elle pour docteur ; ils avaient trouvé en eux-mêmes leur propre législateur (4).

Le mysticisme de la Cabale à cela de commun avec la théologie proprement dite qu'elle assigne la même origine au dogme et à la morale, en les faisant jaillir d'une source unique, qui n'est pas autre chose que l'insondable mystère de la création. Sans nous arrêter ici au système cosmogonique si richement développé par le Zohar et par ses appendices, pour ne pas nous écarter trop de notre sujet, il convient de dire un mot du rôle considérable assigné au principe d'émanation dans l'œuvre de la Genèse, au point de vue des mondes en général et de l'homme en particulier. Ce dernier n'est pas seulement un produit du bon plaisir du créateur universel, mais une créature essentiellement liée au principe divin par tout un ensemble de créations intermé-

(1) Ἄνθρωπος γάρ ἐκ φύσεως δοῦλος οὐδείς. *De septenario*, § 7 ; *De execratione*, § 4.

(2) Μέγιστον εἶναι κακὸν δουλείαν. *Quod omnis probus*, § 8.

(3) *De mundi opif.*, § 50.

(4) *De Abrah.*, § 1.

diaires (1), formant une échelle graduée qui part de l'infini pour aboutir à ce fils de la terre, mélange de perfections et d'infirmités, d'aspirations sublimes et de penchants brutaux. Dans (2) ce système, ce n'est pas seulement l'âme qui se rattache à l'intelligence suprême, mais le corps lui-même qui, dans son ensemble comme dans ses moindres détails, reste en rapport direct avec elle. L'homme terrestre a son type immortel dans l'homme céleste ou primitif, qu'il doit s'efforcer de reproduire ici-bas. De là résulte qu'il n'est pas un membre, pas un rouage, pas la moindre cheville de notre organisme qui ne soit calqué sur ce modèle pur et immatériel (3). Une seconde conséquence de cette haute conception, c'est que l'activité de l'homme dérivé doit partout et toujours se modeler sur celle de l'homme primordial. Les mondes, en effet, s'engendrent successivement, depuis le premier, émanation immédiate de Dieu, jusqu'à ce monde sublunaire qui nous est assigné pour demeure ; jamais le fil mystérieux qui les unit ne se rompt, ni ne subit de solution de continuité. Grâce à ce lien invisible, il y a non seulement union, mais harmonie entre les créations supérieures et inférieures (4) qui ne cessent de réagir les unes sur les autres. Il va sans dire que la direction et l'impulsion première viennent d'en haut ; mais les faits qu'elles provoquent en bas, les faits moraux et religieux que nous accomplissons sur la terre en troublent ou en corroborent l'influence (5). De cette façon, l'action et la réaction réciproques du ciel sur la terre et de la terre sur le ciel ne reposent pas seulement sur une liaison purement intellectuelle,

(1) זהר, section קדושים, ch. XVIII.
(2) Id., section פינחס, ch. XXVI.
(3) Id., ibid , et תקוני הזהר. ch. XXI,
(4) Id., section שמיני, ch. XI.
(5) Id., section וישב, ch. XXXIX.

mais aussi sur l'activité corporelle, qui devient un élément, utile ou vicieux, de l'harmonie universelle. Il ne faut pas une grande perspicacité pour saisir l'influence d'une pareille doctrine sur la morale. Dans ce système, la morale est bien autre chose que le simple accomplissement d'une loi qui oblige l'individu et la société. L'homme vertueux, fidèle à la loi de Dieu, ne se borne pas à la seule amélioration de sa condition personnelle; les résultats de sa bonne conduite ne restent pas renfermés dans la sphère étroite que nous habitons. Par (1) delà de notre horizon, ils s'étendent et se répandent en courants bienfaisants jusque dans la résidence des anges et des archanges, jusque dans les régions suprêmes où s'élève le trône de gloire. Par contre, le méchant qui déserte cette voie de salut pour se plonger dans les âpres et décevantes jouissances de la matière, porte le désordre et la perturbation dans ces mêmes sphères, en imprimant une secousse violente au lien qui unit ensemble toutes les parties de l'universel. Quelle que soit l'opinion que l'on se forme de cette conception originale, on ne pourra pas ne pas rendre hommage à l'ennoblissement de la matière, qu'elle élève à la hauteur des créations spirituelles. Mettre la matière en rapport constant avec le divin, établir une relation permanente entre le Créateur et cette infime créature terrestre, découvrir le fil invisible qui rattache non seulement tout individu, mais tout acte individuel et corporel à l'auteur des existences, attribuer à l'homme le périlleux pouvoir de consolider ou de troubler l'harmonie universelle, et, par ce fait, élever la responsabilité humaine à une puissance inconnue, voilà certes un monument que l'on ne saurait ranger parmi les édifices vulgaires.

Quoi qu'il en soit, et quand même on tiendrait à faire ses

(1) Id., ibid., et section ויגש, ch. XLVIII.

réserves contre cette thèse de l'unification du céleste avec le terrestre, contre cette sorte de pendule dont chaque vibration ici-bas réveillerait un écho là-haut, on ne saurait se refuser à reconnaître que nos actes internes et externes, autant par leur origine que par le mobile intellectuel qui leur sert de point de départ, ne sont pas tellement matériels qu'ils se confondent avec les faits de la nature organique et inorganique. La piété, la sainteté, la charité, le dévouement, la chasteté, le désintéressement, font de nous quelque chose de plus et de mieux qu'un animal à deux pieds et sans plumes, cet homme de Platon. Que ces actes soient ou ne soient pas de nature à ébranler les cieux, à rendre la divinité joyeuse, à répandre la satisfaction et l'allégresse au sein des régions sereines et immaculées habitées par les esprits purs, cela ne peut se prouver en dehors de la foi. Mais ce qui est démontrable et démontré, c'est que ces actes répandent les joies du ciel, de même que leurs contraires excitent le remords, ce tourment de l'enfer, dans notre propre cœur ; c'est qu'ils ne cessent d'agiter, de remuer, de soulever le sein de cette humanité qui se laisse tantôt dégrader par le vice, tantôt exalter par la vertu. Il y a donc réellement action et réaction, harmonie et discordance, sinon entre la terre et le ciel proprement dits, du moins entre l'esprit et la matière, entre les nobles passions et les sensations grossières. A tout prendre, le mysticisme ne fait autre chose que généraliser, en les exagérant, les données de l'anthropomorphisme. La révélation biblique prête à Dieu la langue et les passions humaines pour en faire un modèle à la portée de notre intelligence ; la tradition mystique forge une chaîne indissoluble entre le fini et l'infini, afin de nous mieux inculquer la pureté, la sainteté et tous les sentiments élevés.

CHAPITRE IV

Les Croyances

« Écoutez, Israël, le Seigneur notre Dieu est le seul et unique Seigneur » (1), telle est la profession de foi israélite. C'est à partir de la captivité de Babylone que la croyance en un Dieu unique fut le patrimoine commun de toutes les fractions du Judaïsme; c'est à partir de ce moment que leur attachement au culte du vrai Dieu fut inébranlable; tandis que les autres doctrines n'appartiennent en propre qu'à l'une ou à l'autre d'entre elles, ou ne prirent pas dans toutes le même degré de développement. Aussi longtemps que le monothéisme avait été méconnu en Israël, il avait fallu plaider en sa faveur. La voix puissante des prophètes avait seule été à la hauteur de cette grande cause. Mais aussitôt que la croyance en l'unité de Dieu a été hors de contestation, elle est devenue le sujet des méditations des docteurs de la loi et a donné naissance à une doctrine métaphysique.

Ainsi que les récits de tous les peuples primitifs, la Genèse est pleine de théophanies et de représentations anthropomorphiques de la divinité. Dans les âges suivants, les notions qu'on se fait de la nature divine s'épurent de plus en plus (2). Les théophanies

(1) *Deuter*. VI, 4.

(2) *Psaumes*, XXXIII, 9 ; XC, 1, 2 et 4 ; CII, 25-29 ; CXXXIX, 7-10 ; Isaie, XI, 2 ; XL, 12-30 ; LXVI, 1 et 2 ; Amos, IV, 13 ; X, 2-6 ; Jérémie, VIII, 4 ; XXXIII, 24; XXXIII, 17-20 ; Mich., III, 12 ; Job, XXXVIII, 4 ; XXXIX, 30.

deviennent plus rares; elles finissent par n'être que des formes poétiques d'un enseignement qui se rapproche de très près du pur spiritualisme. On ne parle cependant encore de Dieu qu'avec des images anthropomorphiques. Mais quand l'inspiration eut fait place à la réflexion et la prophétie à l'enseignement didactique, on ne s'accommoda plus de ces expressions figurées. On craignit qu'elles ne donnassent de fausses idées de la nature de Dieu, et qu'en le représentant sous des traits visibles et avec des passions humaines, elles ne rapprochassent Jéhovâ des fausses divinités des mythologies païennes. On constate déjà dans la version des Septante et dans les Targums d'Onkelos et de Jonathan un désir manifeste de faire disparaître les théophanies et même les images anthropomorphiques de Dieu et de les remplacer par des explications que rien dans le texte original n'autorise (1).

La répulsion des Juifs alexandrins pour tout ce qui tendait à représenter la divinité sous des formes humaines ne saurait surprendre. On reconnaît ici les disciples de la philosophie grecque, principalement de Platon qui avait reproché (2) à Homère d'égarer les jeunes intelligences en leur présentant les dieux revêtus de corps sensibles et animés de toutes les passions humaines. Pour enlever aux fables des poètes leur danger, il avait essayé de les expliquer d'une manière allégorique et de

(1) Quand le texte hébreu dit (*Exode*, XXIV, 10) : ויראו אל אלהי ישראל, la version des Septante s'exprime par : Εἶδον τὸν τόπον οὗ εἱστήκει ὁ θέος τοῦ Ἰσραήλ. Les paroles de l'Écriture (*Nombres*, XII, 8) : פה אל־פה אדבר־בו sont traduites par : Στόμα κατά στόμα λαλήσω αὐτῷ ἐν εἴδει. Le texte (*Genèse*, VI, 6) : וינחם יהוה כי־עשה את־האדם בארץ ויתעצב אל־לבו, est traduit par : Ενεθυμήθη ὁ θέος ὅτι ἐποίησε τὸν ἄνθρωπον ἐπί τῆς γῆς καὶ διενοήθη. De même les paroles du serpent (*Genèse*, III, 5) : והייתם כאלהים, sont traduites par Onkelos : כרברבין.

(2) Platon, *De Rep.*, liv. II, à la fin.

leur donner ainsi un sens philosophique. Ce procédé avait été adopté par les stoïciens; il était devenu général dans les écoles philosophiques de la Grèce. Aristobule et Philon l'appliquèrent constamment aux antiques traditions de leurs livres saints.

Les Juifs de la Palestine ne virent pas dans les anthropomorphismes, ni même dans les anthropopathies, d'aussi graves difficultés que leurs coreligionnaires d'Alexandrie. Ils n'apportèrent pas les mêmes soins que ceux-ci à les expliquer (1); ils ne les bannirent pas même de leurs discours (2), soit que leur langue plus figurée eût besoin de ces expressions, soit que ces locutions leur parussent assez transparentes pour ne pas voiler entièrement la notion d'un Dieu spirituel et invisible. Une (3) exégèse plus savante que celle des docteurs juifs n'aurait pas éprouvé d'embarras en face des théophanies. Les considérant comme des conceptions propres aux premiers développements de la conscience religieuse, elle aurait fait ressortir l'idée morale qu'elles contiennent, et elle aurait expliqué la forme par la manière de sentir et de penser de l'antiquité. Mais telle n'était pas l'exégèse juive. Les docteurs juifs firent à leur image les écrivains de l'antiquité hébraïque; ils leur supposèrent les pensées et les subtilités d'un chef d'école de leur temps, et ils interprétèrent les livres sacrés comme s'ils étaient les écrits contemporains d'un savant de la Palestine. Les Juifs, à la vérité, ne retranchèrent rien de leurs livres sacrés, ni n'y ajoutèrent rien; mais, en attendant que leurs critiques inscrivissent à la marge des Bibles des corrections à des mots qui blessaient la pudeur de leur époque plus raffinée, ils s'abstenaient de lire, dans le culte public, les passages dans

(1) Nicolas, l. c., p. 152.
(2) *Eccles.*, II, 18; XXXVIII, 6; XLVI, 17; XVI, 11 et 12; XXXIX, 23; XL, 19; XXXII, 18; Baruch, II, 16 et 17; III, 5.
(3) Nicolas, ibid.

lesquels se trouvaient des récits dont la naïveté les blessait (1), et, dans les écoles, ils interprétaient Moïse et les prophètes dans le même esprit que Zénodote et Aristarque commentaient Homère, en leur prêtant les vues et les idées de leur temps.

La doctrine de Dieu ne s'arrêta pas à ces premiers linéaments, même dans les écoles de la Palestine, et à plus forte raison dans les écoles spéculatives d'Alexandrie. Dieu est dépeint dans l'Ecclésiastique comme un être tellement au dessus de la nature humaine, qu'il est impossible au regard de l'homme de pénétrer ses desseins et de scruter ses œuvres (2). Comment louer dignement le Tout-Puissant? Il est plus grand que tous ses ouvrages; il est souverainement élevé; sa puissance est incompréhensible (3). Élève ton imagination autant que tu le pourras, dit l'Ecclésiaste (4), le Seigneur sera toujours au-dessus de tes louanges. Exalte sa grandeur par des hymnes; réunis toutes les forces de ton esprit pour les rendre plus beaux; ne te lasse point; tu ne viendras jamais à bout de célébrer convenablement le Seigneur. Qui l'a vu, pour le peindre? Qui pourrait représenter sa grandeur? » Cette idée de l'incompréhensibilité de Dieu sortit moins d'un travail philosophique proprement dit que des pieuses méditations des fidèles Israélites. Plus le sentiment religieux est profond, plus aussi la conscience de la petitesse de l'homme et de la grandeur de Dieu devient vive. Une fois engagée dans cette voie, la piété finit, sans qu'elle sache s'en rendre compte, par arriver aux mêmes résultats que la métaphysique la plus subtile.

---

(1) Cf. *Talmud*, traité ברכות, section IX, 1re משנה.
(2) *Eccles.*, XLII, 29.
(3) Ibid., XLIII, 29 et 30.
(4) Ibid., XLIII, 31 et 32.

Ce qui ne fut d'abord qu'une notion vague, dans les écoles de la Palestine, prit tous les caractères d'une théorie raisonnée parmi les Juifs lettrés d'Alexandrie (1). Dieu, dit Philon (2), est sans qualité ; à plus forte raison n'a-t-il pas une figure humaine. Aucune des qualifications par lesquelles on caractérise la nature humaine ne lui convient ; les lui appliquer, ce serait le rabaisser. Et comme nous n'en connaissons pas de plus élevée, il ne reste qu'à le représenter comme une nature invisible, simple et sans forme (3), et qu'à dire de lui qu'il est, sans prétendre dire ce qu'il est. Meilleur que le bien, antérieur à l'unité et plus pur qu'elle, Dieu ne peut être vu et contemplé d'aucun autre que par lui-même (4). C'est ce qu'on peut conclure de la manière dont il se désigne lui-même dans l'Écriture sainte (5), quand il dit : Je suis celui qui est (6) ; c'est comme s'il déclarait, fait remarquer Philon, que son essence est d'être et ne peut être décrite (7). Le philosophe alexandrin cherche à justifier cette théorie par des considérations de divers genres. Tantôt il en appelle à la faiblesse de la nature humaine. Qu'y a-t-il d'étonnant, dit-il, que ce qui est réellement soit inaccessible à l'homme ? L'esprit qui habite

(1) Dans l'hymne d'Orphée qu'Aristobule rapportait dans son commentaire sur la Genèse et qui est, selon Eusèbe (*Præp. evang.*, XIII, 12), de sa propre composition, il est dit que non seulement les yeux du corps ne peuvent contempler Dieu, mais encore qu'un nuage l'environne et le cache à nos regards et qu'en s'approchant de lui par la pensée, il faut contenir sa langue dans un silence respectueux.

(2) *Leges allegor.*, I, § 13 et 15. *Quod Deus sit immut.*, § 12. *De somniis* I, § 40.

(3) Ἀειδῆς φύσις, φύσις ὤν ἀπλῆ. *De mutatione nominum*, § 34. *De Profugis*, § 29.

(4) *De Prœm. et pœnis*, § 6.

(5) *Exode*, III, 14.

(6) אהיה אשר אהיה.

(7) Ἐγώ εἴμη ὁ ὤν, ἴσον τῷ, εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι. *De mutatione nominum*, § 2.

en chacun de nous est inconnu ; qui connaît l'essence de l'âme? Et puis, nous ne tiendrions pas pour insensés ceux qui disputent sur l'essence de Dieu? Comment ceux qui ne savent pas ce qu'est l'essence de leur âme, pourraient-ils connaître à fond l'âme de cet univers, c'est-à-dire, Dieu qui est cette âme même (1)? Tantôt il invoque l'autorité de l'Écriture et cite les différents passages dans lesquels il est déclaré que Dieu ne peut être vu de l'homme (2). Parfois il s'appuie sur la philosophie grecque, principalement sur Platon, et il répète d'après lui qu'il est impossible de connaître le créateur et le père de l'univers, et que, si l'on parvenait à le connaître, il serait impossible de transmettre à d'autres cette connaissance (3).

L'essence divine étant absolument incompréhensible à l'esprit humain, il n'est pas de nom sous lequel on puisse la désigner. Le nom est en effet la définition de l'être auquel il convient ; si l'on ne peut définir l'être dont la nature est complètement cachée, on ne peut lui donner un nom. La conséquence est forcée. Philon (4) revient très souvent sur ce point. La masse illettrée croyait aussi que la connaissance de Jéhovà est impossible à l'intelligence humaine ; mais incapable de donner, comme le savant alexandrin, à cette idée un sens philosophique, elle ne la comprenait que sous la forme d'une superstition puérile. C'était une croyance générale en Israël que le nom de Dieu est un mystère et ne peut être prononcé. Cette croyance est d'une date fort ancienne ; on la trouve déjà dans la version des Septante. (5) D'après une légende juive, le nom de Jéhovâ n'était

(1) *Leges alleg.*, I, § 29.
(2) *Exode*, XXXIII, 18-23 ; XX, 18 et 19 ; III, 14.
(3) PLATON, *De Rep.*, liv. VI, et TIMÉE, III.
(4) *De vita Mosis*, III, § 25 ; *Quod deter.*, § 44 ; *De somniis*, I, § 17 et 39.
(5) *Levit.*, XXIV, 15 et 16. D'après M. ZUNG (*Die gottesdienstliche*

prononcé qu'une seule fois par an, par le grand-prêtre, quand il entrait, le jour du grand-pardon, dans le lieu « très-saint ». Siméon le Juste fut le dernier grand-prêtre qui accomplit cette redoutable cérémonie. On croyait que celui qui connaissait la manière dont se prononce le Tétragramme (1), ou le nom sacré des quatre lettres, pouvait maîtriser à son gré les forces de la nature. La croyance de cette puissance magique du mot mystérieux et redouté passa des ouvrages juifs dans ceux de plusieurs Pères de l'Église (2).

Prenant dans l'esprit mystique de quelques docteurs d'Israël une forme philosophique, cette croyance donnait naissance à ces rêveries spéculatives qu'on désignait par le nom d' « actes de la Genèse » (3), et d' « essence divine » (4).

Ces idées spiritualistes qui se formèrent sur la nature divine appelèrent comme leur conséquence nécessaire la théorie des êtres intermédiaires. Dieu, trop éloigné des choses sensibles, ne devait pas être en communication immédiate avec le monde. Dieu règne sur tout ce qui existe ; mais il gouverne l'ensemble des choses par le ministère des anges auxquels il en a confié la direction.

L'angélologie se trouve déjà dans les livres antérieurs à la captivité de Babylone. Ces êtres divins sont généralement

---

Vortrœge der Juden, p. 164), il faut déjà voir le procédé de substituer au nom de יְהֹוָה le mot אדני ou שם (שימא par les Samaritains) dans le premier livre des *Chroniques* (XIII, 6). Cf. *Oracula Sibyll.*, liv. III, vers 18 et 19.

(1) יהוה, désigné par le terme de שם המפורש = *nom expliqué*, c'est-à-dire convenablement prononcé. V. זהר, section מקץ, ch. XLIII.

(2) V. GENESIUS, *Thesaurus*, p. 575.

(3) מעשה בראשית, qui correspond aux termes par lesquels PHILON (*Quod omnis probus*, § 12) désigne les spéculations esséniennes : περὶ ὑπάρξεως Θεοῦ καὶ τῆς τοῦ παντός γενέσεως φιλοσοφεῖται.

(4) מעשה מרכבה, ou explication des visions d'Ezéchiel.

désignés par le mot d'« envoyés » (1), parfois par celui d'« enfants de Dieu » (2). Une fois, l'ange est désigné par le mot « esprit » (3). On les considérait comme étant d'une substance subtile, diaphane, différente de tout ce qui est matériel. L'ange qui apparaît à Manoah et à sa femme n'a pas besoin de nourriture et s'envole dans la flamme qui monte de l'holocauste (4). Ils sont représentés comme les agents de Dieu; ils apparaissent aux hommes pour exécuter quelque mission divine (5). Parfois ils sont dépeints comme entourant le trône de Dieu (6). Les anges sont représentés comme formant une milice bien organisée. Une fois (7) on parle d'un ange chef des armées de Dieu. Comme dans le système mazdéen Ormuzd est le premier des sept amshaspands, la tradition juive désigne sept anges comme chefs des phalanges célestes. Gabriel est spécialement chargé des révélations divines (8); Michaël, le protecteur du peuple d'Israël (9); Raphaël présente à Dieu les prières des justes (10) et apporte la guérison aux malades; Uriel (11), Jérémiel (12), Sealthiel (13) et Azaël (14) ont d'autres fonctions. La plus importante des fonctions

---

(1) מלאך = messager, de même que le mot *ange*, dérivé de ἄγγελος.

(2) בני אלהים. *Psaumes*, LXXXIX, 7.

(3) רוח. 1er *Rois*, XXII, 21.

(4) *Juges*, XIII, 15-20.

(5) *Exode*, XXII, 4; *Nombres*, XX, 16; IIe *Sam.*, XXIV, 15 et 16; 1er *Rois*, XIX, 5-7; IIe *Rois*, XIX, 35, et ailleurs.

(6) 1er *Rois*, XXII, 19.

(7) Josué, V, 13-16.

(8) Daniel, VIII, 16; IX, 21; Luc, I, 19 et 26; *Oracula Sibyll.*, liv. II, vers 215.

(9) Daniel, X. 13 et 22; XII, 1; Jud., 9; *Apocal.*, XII, 7.

(10) Tobie, III, 17; IX, 5; XII, 15; *Oracula Sibyll.*, l. c.

(11) IV *Esdras*, IV, 1.

(12) Ibid., IV, 36.

(13) Ibid., V, 16.

(14) *Oracula Sibyll.*, l. c.

des anges est celle de veiller sur les destinées des nations (1). Les anges des nations prennent fait et cause pour leurs protégés, et les batailles que se livrent les peuples sont précédées par des collisions analogues entre leurs anges (2). Mais non seulement les nations, les particuliers aussi, ceux du moins qui sont justes, trouvent dans les phalanges célestes des gardiens vigilants (3).

L'angélologie nous amène naturellement à dire un mot sur la démonologie. La croyance aux mauvais esprits (4) ne dépassait pas chez les Juifs les limites d'une vague superstition populaire. La légende avait peuplé les ruines de fantômes nocturnes (5) et les déserts de spectres velus à forme de bouc (6). Les maladies mentales et l'épilepsie qui les accompagne souvent ont été attribuées à la funeste influence d'êtres méchants (7), opinion qui règne encore dans plusieurs parties de l'Orient. Il n'est fait mention des démons dans aucun des livres antérieurs à la captivité de Babylone (8). On trouve le mot « satan », pour la première fois, dans le livre de Job (9); on le retrouve ensuite dans Zacharie (10) et dans le premier livre des Chroniques (11). Le Talmud parle fort souvent des démons. L'historien Josèphe tient les démons pour les âmes des morts qui se plaisent à tourmenter les vivants,

(1) Version des Septante, *Deuter.*, XXXII, 8.

(2) Daniel, X, 13 et 20 ; XII, 21 ; Baruch, VI, 7.

(3) *Psaumes*, XXXIV, 8.

(4) שדים ou, comme les appellent les cabbalistes, קליפות.

(5) Isaie, XXXIV, 14.

(6) Ibid., XIII, 21.

(7) 1er Samuel, XVI, 23.

(8) Quelques commentateurs ont voulu voir dans Azazel (עזאזל), auquel est envoyé le bouc chargé du péché d'Israël (*Levit.*, XVI, 8-16), un démon. Rien ne justifie une pareille interprétation du texte.

(9) Job, I, 6-12 ; II, 1-17.

(10) Zacharie, III, 1 et 2.

(11) 1er *Chroniques*, XXI, 1.

à établir leur domicile dans leurs corps, à les frapper de maladies (1). La démonologie juive alexandrine est pure de toutes les superstitions dont celle de la Palestine est surchargée. Pour les Juifs alexandrins, les fausses divinités du paganisme sont des démons. Chaque fois qu'il est question dans l'Ancien Testament des idoles païennes, la version des Septante traduit par « démons » (2).

De même que la démonologie, les idées apocalyptiques n'ont pris naissance qu'après la captivité de Babylone. Ce n'est qu'après que la prophétie avait entièrement cessé, que se montrèrent pour la première fois, au milieu d'Israël, les croyances eschatologiques. Elles embrassent, en les dépassant, les anciennes promesses faites par les prophètes. Les prophètes avaient annoncé le rétablissement de la maison de David (3), la restauration des deux fractions du peuple hébreu dans son unité et dans son ancienne splendeur nationale (4). Le nom de Messie n'avait pas été donné au futur libérateur d'Israël avant Daniel (5). Les prophètes avaient dépeint le règne du Messie comme une ère de bonheur ; Daniel le présente sous les mêmes couleurs, en ajoutant cependant ce trait nouveau, qu'à son avènement il y aura une résurrection partielle des morts. C'est dans le Zohar que se trouve développée la doctrine de la résurrection des corps (6),

---

(1) JOSÈPHE, *Guerre des Juifs*, VII, 6, et *Antiq.*, VI, 8, et VIII, 2. Josèphe se sert du mot δαιμονιζόμενος pour désigner un homme atteint de maladie mentale.

(2) δαιμονία. *Psaumes*, XCVI (Vulgate et Septante XCV), 5 ; *Deuter.*, XXXII, 17 ; ISAIE, LXV, 11. De là peut-être סמאל = סמל = *idole sculptée.*

(3) OSÉE, II, 16-25 ; XVI, 4-10 ; AMOS, IX, 11 ; MICHÉE, IV, 6-10 ; ISAIE, IX, 6 ; EZÉCH., XXXVII, 27.

(4) Ibid.

(5) DANIEL, II, 37-43 ; VII, 3-8, et 17-27 ; XII, 2. Le mot משיח־יהוה dans HABACUC, III, 13, désigne le peuple élu de Dieu, et non le Messie.

(6) תחיית המתים.

de l'essence de l'âme, de la récompense et des châtiments, du Paradis et de l'Enfer (1), ainsi que de la métempsycose (2). Nous ne saurions donc mieux terminer ce chapitre qu'en donnant un aperçu des idées psychologiques contenues dans cet ouvrage.

Le Zohar (3) nous entretient de notre origine, de nos destinées futures et de nos rapports avec l'Être divin. « L'homme, dit-il, est à la fois le résumé et le terme le plus élevé de la création ; c'est pour cela qu'il n'a été formé que le sixième jour. Sitôt que l'homme parut, tout était achevé, et le monde supérieur et le monde inférieur, car tout se résume dans l'homme ; il réunit toutes les formes. Mais il n'est pas seulement l'image du monde, de l'universalité des êtres, en y comprenant l'Être absolu ; il est aussi, il est surtout l'image de Dieu considéré seulement dans l'ensemble de ses attributs infinis. »

Le voici d'abord représenté sous le premier de ces deux aspects, c'est-à-dire comme microcosme (4) : « Ne va pas croire que l'homme soit seulement de la chair, une peau, des ossements et des veines ; loin de là ! ce qui fait réellement l'homme, c'est son âme, et les choses dont nous venons de parler, la peau, la chair, les ossements, les veines, ne sont pour nous qu'un vêtement, une carapace, un tégument, mais elles ne sont pas l'homme et ne sauraient le constituer. Quand l'homme s'en va de cette terre misérable, il se dépouille peu à peu de tous les vices qui le couvrent. » Nous verrons bientôt de quels éléments il se compose ; l'un passager et transitoire approprié à la vie d'ici-bas, les deux autres immortels, l'un changeant et devenant plus éthéré à

(1) גן עדן et גהינם.

(2) גלגול נשמה.

(3) זהר, section חיי שרה, ch. XXIV ; section בשלח, ch. XVI, et section בהעלתך, ch. XI.

(4) Id., section בחקתי, ch. XXVI.

mesure que l'âme monte, l'autre, l'étincelle divine, l'âme, le moi, durant au milieu de toutes les transformations, tantôt avec le souvenir de son passé, tantôt privée de toute mémoire antérieure, en raison des nécessités de l'épreuve et des liens grossiers qu'elle a dû contracter ; mais partout et toujours l'union intime persiste de l'âme (1) avec l'esprit (2) « supérieur de tous les voyages », son inséparable compagnon.

Quant à l'alliance momentanée de ces deux principes élevés avec celui des sens, c'est-à-dire, quant à la vie elle-même par laquelle ils sont enchaînés à la terre, elle n'est point représentée comme un mal. On ne veut pas, à l'exemple d'Origène et de l'école gnostique, la faire passer pour une chute ou pour un exil, mais pour un manque d'éducation et une salutaire épreuve. Aux yeux des cabbalistes, c'est une nécessité pour l'âme, une nécessité inhérente à sa nature finie, de jouer un rôle dans l'univers, de contempler le spectacle que lui offre la création pour avoir la conscience d'elle-même et de son origine, pour rentrer, sans se confondre absolument avec elle, dans cette source inépuisable de lumière et de vie qu'on appelle la pensée divine. D'ailleurs, l'esprit ne peut pas descendre sans élever en même temps les deux principes inférieurs, et jusqu'à la matière, qui se trouve placée encore plus bas ; la vie humaine, quand elle a été complète, est donc une sorte de réconciliation entre les deux termes extrêmes de l'existence considérée dans son universalité, entre l'idéal et le réel, entre la forme et la matière, ou, comme dit l'original, entre le roi et la reine. L'Adam céleste étant le résultat d'un principe mâle et d'un principe femelle, il a fallu qu'il en fût de même de l'homme terrestre, et cette distinction ne s'applique pas seulement

(1) נשמה.
(2) רוח.

au corps, mais aussi, mais surtout à l'âme, dût-on la considérer dans son élément le plus pur. « Toute forme, dit le Zohar (1), dans laquelle on ne trouve pas le principe mâle et le principe femelle, n'est pas une forme supérieure et complète. Le Saint (Dieu), béni soit-il, n'établit pas sa demeure dans un lieu où ces deux principes ne sont pas parfaitement unis ; les bénédictions ne descendent que là où cette union existe, comme nous l'apprenons par ces paroles (2) : « il les bénit, et il appela leur nom Adam le jour où il les créa » ; car même le nom d'homme ne peut se donner qu'à un homme et à une femme unis comme un seul être. » De même que l'âme tout entière était d'abord confondue avec l'intelligence suprême, ainsi ces deux moitiés de l'être humain, dont chacune, du reste, comprend tous les éléments de notre nature spirituelle, se trouvaient unies entre elles avant de venir dans ce monde, où elles n'ont été envoyées que pour se reconnaître, et s'unir de nouveau dans le sein de Dieu. Cette idée n'est exprimée nulle part aussi nettement que dans le fragment qu'on va lire (3) : « Avant de venir dans ce monde, chaque âme et chaque esprit se compose d'un homme et d'une femme réunis en un seul être ; en descendant sur la terre, ces deux moitiés se séparent, et vont animer des corps différents. Quand le temps du mariage est arrivé, le Saint (Dieu), bénit soit-il, qui connaît toutes les âmes et tous les esprits, les unit comme auparavant, et alors ils forment, comme auparavant, un seul corps et une seule âme. Mais ce lien est conforme aux œuvres de l'homme et aux voies dans lesquelles il a marché. Si l'homme est pur et s'il agit pieuse-

(1) זהר, section וארא, ch. VII, et section בהעלתך, l. c.
(2) *Genèse*, I, 28.
(3) זהר, section נשא, ch. V.

ment, il jouira d'une union tout à fait semblable à celle qui a précédé sa naissance. »

Nous trouvons dans le passage suivant (1) la doctrine de la réminiscence. « De même qu'avant la création, toutes les choses de ce monde étaient présentes à la pensée divine, sous les formes qui leur sont propres, ainsi toutes les âmes humaines, avant de descendre dans ce monde, existaient devant Dieu, dans le ciel, sous la forme qu'elles ont conservée ici-bas ; et tout ce qu'elles apprennent sur la terre, elles le savaient avant d'y arriver. » On regrettera peut-être qu'un principe de cette importance ne soit pas suivi de quelques développements, et ne tienne pas plus de place dans l'ensemble du système ; mais on sera forcé de convenir qu'il ne peut pas être formulé d'une manière plus catégorique. « Tous ceux qui font le mal (2), dans ce monde, ont déjà commencé, dans l'univers, à s'éloigner du Saint (Dieu), dont le nom soit béni ; ils se sont précipités à l'entrée de l'abîme, et ont devancé le temps où ils devaient descendre sur la terre. Telles furent les âmes avant de venir parmi nous. »

C'est précisément pour concilier la liberté avec la destinée de l'âme, c'est pour laisser à l'homme la faculté d'expier ses fautes, sans le bannir pour toujours du sein de Dieu, que les cabbalistes ont adopté, mais en l'ennoblissant, le dogme pythagoricien de la métempsycose. Il faut que les âmes, comme toutes les existences particulières de ce monde, rentrent dans la substance absolue dont elles sont sorties. Mais, pour cela, il faut qu'elles aient développé toutes les perfections dont le germe indestructible est en elles ; il faut qu'elles aient acquis, par une multitude d'épreuves, la conscience d'elles-mêmes et de leur origine. Si elles n'ont pas

(1) זהר, section האזינו, ch. xxxii. Cf. Franck, *La Kabbale*, p. 135.
(2) זהר, section בהר סיני, ch. xxv.

accepté cette condition dans une première vie, elles en commencent une autre, et après celle-ci une troisième, en passant toujours dans une condition nouvelle, où il dépend entièrement d'elles d'acquérir les vertus qui leur ont manqué auparavant. Cet exil cesse quand nous le voulons ; rien non plus ne nous empêche de le faire durer toujours.

« Toutes les âmes, dit le texte (1), sont soumises aux épreuves de la transmigration, et les hommes ne savent pas quelles sont, à leur égard, les voies du Très-Haut ; ils ne savent pas comment ils sont jugés dans tous les temps, et avant de venir dans ce monde, et lorsqu'ils l'ont quitté ; ils ignorent combien de transformations et d'épreuves mystérieuses ils sont obligés de traverser ; combien d'âmes et d'esprits viennent en ce monde, qui ne retourneront pas dans le palais du Roi céleste ; comment, en un mot, ils subissent des révolutions semblables à celles d'une pierre qu'on lance avec sa fronde. Le temps est enfin venu de dévoiler tous ces mystères. » La transmigration des âmes, si nous en croyons saint Jérôme, a été longtemps enseignée comme une vérité ésotérique et traditionnelle, qui ne devait être confiée qu'à un petit nombre d'élus : *abscondite quasi in focis viperarum versari, et quasi hæreditario malo serpere in paucis.* Origène la considère comme le seul moyen d'expliquer certains récits bibliques, tels que la lutte de Jacob et d'Esaü avant leur naissance, tels que l'élection de Jérémie quand il était encore dans le sein de sa mère, et une foule d'autres faits qui accuseraient le ciel d'iniquité, s'ils n'étaient justifiés par les actions bonnes ou mauvaises d'une vie antérieure à celle-ci. De plus, pour ne laisser aucun doute sur l'origine et le vrai caractère de cette croyance,

---

(1) זהר, section קרח, ch. xvi.

le sepher Jézirâ (1) a soin de nous dire qu'il ne s'agit pas ici de la métempsycose de Platon, mais d'une théorie toute différente et bien autrement élevée.

On comprend du reste que si nous avons trouvé dans Moïse des expressions magnifiques distinguant (le corps grossier élagué) trois éléments de la vie de l'homme, à savoir : l'âme (2), l'esprit terrestre (3) et l'esprit des vies, dans leur ensemble et dans l'éternité (4), nous retrouvons, et avec les mêmes désignations, ces trois principes dans le Zohar.

Considéré en lui-même, c'est-à-dire sous le point de vue de l'âme, et comparé à Dieu avant qu'il soit devenu visible dans le monde, l'être humain, par son unité, par son identité substantielle et sa triple nature, nous rappelle entièrement la Trinité suprême. En effet, il se compose des éléments suivants : 1° d'un esprit (5), qui représente le degré le plus élevé de son existence ; 2° d'une âme (6) qui est le siège du bien et du mal, du bon et du mauvais désir, en un mot, de tous les attributs moraux ; 3° d'un esprit (7) plus grossier, immédiatement en rapport avec le corps et cause directe de ce qu'on appelle dans le texte les mouvements inférieurs, c'est-à-dire, les actions et les instincts de la vie animale.

Pour faire comprendre comment, malgré la distance qui les sépare, ces trois principes, ou plutôt ces degrés de l'existence humaine se confondent cependant dans un seul être, on a recours

(1) ספר יצירה, édit. Mantoue, 1re partie, p. 81.
(2) נשמה.
(3) נפש.
(4) רוח.
(5) רוח.
(6) נשמה.
(7) נפש.

à une comparaison usitée au sujet des attributs divins, et dont le germe est dans le livre de la création (1).

Les passages qui témoignent de l'existence de ces trois éléments sont très nombreux ; mais, à cause de sa clarté, nous choisissons de préférence celui qui suit (2) :

« Dans ces trois choses : l'esprit, l'âme et la vie des sens, nous trouverons une fidèle image de ce qui se passe en haut ; car elles ne forment toutes trois qu'un seul être où tout est lié par l'unité ; la vie des sens ne possède par elle-même aucune lumière ; c'est pour cette raison qu'elle est si étroitement liée avec le corps auquel elle procure les jouissances et les aliments dont il a besoin. On peut lui appliquer ces paroles du sage (3): elle distribue la nourriture à sa maison, et marque la tâche de ses servantes. La maison, c'est le corps qui est nourri, et les servantes sont les membres qui obéissent. Au-dessus de la vie des sens s'élève l'âme, qui la subjugue, lui impose des lois et l'éclaire autant que sa nature l'exige. C'est ainsi que le principe animal est le siège de l'âme. Mais ce qui l'unit en définitive à toutes les humanités, le principe qui peut la faire éclater dans tous les séjours, c'est l'esprit des vies, de toutes les existences, de toutes les pérégrinations auxquelles l'âme est assujettie, avant de monter vers celui d'où l'on ne redescend que volontairement, et que pour des missions acceptées et briguées ; voilà les hautes maximes de cet enseignement tout spirituel. »

(1) ספר יצירה, édit. Mantoue, III[e] partie, p. 196.
(2) Id., ibid., p. 63.
(3) *Proverbes*, XXXI, 15.

FIN DU TOME PREMIER

TABLE DES MATIÈRES

Orléans. — Imp. Georges MICHAU et Cie


LIBRARY
SEP
21
1978
UNIVERSITY OF TORONTO

LE SECOND & DERNIER VOLUME

DE LA

CITÉ JUIVE

Paraîtra le 15 Octobre



PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 12 01 19 03 018 8